الأخلاق

بين الفلسفة وعلم الاجتماع

الدكتور
السيد محمد بدوى
استاذ علم الاجتماع
بجامعة الاسكندرية

٢٠٠٠

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الأزاريطة ت ٤٨٣٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبى ت ٥٩٧٣١٤٦

تقديم

اعتبرت الأخلاق ، منذ نشأة الفكر الفلسفي ، مبحثا أساسيا من مباحث الفلسفة . واهتم الفلاسفة ، على مر العصور ، بتخصيص مكان هام للأخلاق في مذاهبهم الفلسفية ، على اعتبار أن الفلسفة تبحث في القيم الثلاثة الأساسية وهي « الحق ، والخير ، والجمال » .

ويعتقد الناس ، حين يتكلمون عن الأخلاق ، أن مفهوم هذه الكلمة لا يثير أي خلاف بين المفكرين . ألا يميز كل منا الأخلاقي من غير الأخلاقي ، وإن اختلفت معايير هذا التمييز ؟ ولكن هذا الاختلاف ذاته هو الذي يفصل بين اتجاهين أساسيين في معالجة مسائل الأخلاق ، اتجاه الفلاسفة ، واتجاه علماء الاجتماع :

فيرى الفلاسفة أن قوانين الأخلاق « عامة » لا تتأثر بحدود الزمان والمكان فكما أن المنطق يبحث في قوانين الفكر ، فكذلك الأخلاق فإنها تبحث في قوانين السلوك الانساني .

أما المدرسة الاجتماعية فتقول إن الإنسان الذي يعيش في مجتمع معين لابد أن يعكس المبادىء الأخلاقية والعادات السائدة في مجتمعه . والضمير الأخلاقي عند الإنسان يتقيد كثيرا بما يسود في المجتمع من معتقدات وعادات وتقاليد . ولذلك فإن الإنسان يحكم على الأفعال والتصرفات لا من خلال ضميره فحسب ، بل من خلال ضمير المجتمع .

والأخلاق كما يدرسها الفلاسفة ليست « علما » في نظر علماء الاجتماع ، ولكنها يمكن أن تصبح موضوعا لعلم ، وهذا العلم يطلقون عليه اسم « علم

الظواهر الأخلاقية » . وهى إذا أصبحت علما فيجب أن تفصل فصلا تاما بين النظرة الذاتية ، والنظرة الموضوعية ، أى أن تفصل بين دراسة ما هو كائن وما يجب أن يكون .

ويدل فلاسفة الأخلاق على « عمومية » القيم الأخلاقية بقولهم إن الناس فى جميع الأزمنة والأمكنة قد قسموا ، وما زالوا يقسمون الأعمال الإنسانية إلى أعمال طيبة وأعمال خبيثة . كما أنهم قد اتفقوا على وجود سلطة وقواعد أخلاقية ، وإن حاولوا أن يخرجوا على هذه السلطة أحيانا : وقد لا يكون سلوكهم موفقا فى جميع الحالات ، ولكن حسب المرء أن يستعرض الأمر فى نزاهة وإخلاص ، فإذا تبين له وجه الخير سار فيه بإرادة طيبة .

ويرد علماء الاجتماع على ذلك بقولهم إن « مدلول » الطيب والخبيث ، والخير والشر يختلف باختلاف الحضارات . وقد أثبتت البحوث الاجتماعية التى قام بها العلماء فى مناطق مختلفة من سطح الأرض أن ما يعد أخلاقيا فى مجتمع معين قد لا يعد كذلك بالنسبة لمجتمع آخر ، وأن ما تحرمه الأخلاق فى زمان معين ، قد لا تحرمه فى زمان آخر . أما عن وجود الإلزام الخلقى ، فإنه يجعل من الأخلاق حقيقة موضوعية دون ريب ، ولكن بشرط أن ندرس « طبيعة » هذا الإلزام ، وحدوده ، وتأثره بالمعتقدات والتقاليد بالنسبة للمجتمعات المختلفة . وهذه الدراسة تجعل من الأخلاق ظاهرة اجتماعية ندرسها لنعرف حقيقتها ونتتبع أصولها وتطورها .

وقد حاولنا ، فى هذا الكتاب ، أن نعرض كلا من الاتجاهين الفلسفى والاجتماعى فى دراسة الأخلاق بعد أن مهدنا لذلك بلمحات عامة عن المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية وعن الحاسة الخلقية .

واقتصرنا فى القسم الأول على نماذج من التفكير الفلسفى فى الأخلاق ، وراعينا فى اختيار هذه النماذج أن تمثل المذاهب الأخلاقية الكبرى فى الفلسفة، وكذلك الأسس الأخلاقية المستمدة من عقيدتين كبيرتين هما البوذية بوصفها عقيدة لا تقوم على الوحى ، والإسلام بوصفه أحد الديانات الكبرى المنزلة . وأولينا اهتمامنا خاصا للأخلاق فى الفلسفة اليونانية وهى المنبع الأول الذى استمدت منه كثير من الفلسفات الأخلاقية وجودها . واهتممنا أيضا بمذهب « كانت » على اعتبار أنه أشهر مذهب أخلاقى في الفلسفة الحديثة ، وكذلك لأننا ناقشنا فكرته الأساسية عن « الواجب » أو « الأمر الحتمى » فى مواضع متفرقة من الكتاب ، وعلى الأخص عند كلامنا عن الالزام الخلقى فى الاسلام، وعن تحديد خواص الظاهرة الأخلاقية عند دوركيم :

أما برجسون فقد اعتبرناه همزة الوصل بين الفلاسفة والاجتماعيين حين تكلم عن مصدرى الأخلاق والدين ، ونظر إلى الأخلاق « المغلقة » على أنها أخلاق الجماعة المحدودة ، وإلى الأخلاق « المفتوحة » على أنها أخلاق الإنسانية التى تتخطى حدود الزمان والمكان :

وكرسنا القسم الثانى من الكتاب لموضوع الضمير الأخلاقى : فتكلمنا عن خصائص الضمير، وعن التفسيرات المختلفة لنشأة الضمير الأخلاقى: واهتممنا بالتفسيرات القائمة على الفلسفة التجريبية وعلى العلوم الوضعية لكى نمهد بذلك لعرض وجهة النظر الاجتماعية فى بحث الظواهر الأخلاقية وهى موضوع القسم الثالث .

وفى هذا القسم الاخير تدرجنا من الكلام عن الأخلاق الوضعية عند أوجست كونت حتى انتهينا إلى عرض أسس المنهج العلمى فى دراسة

الأخلاق : فبينا أن كونت لم يسهم بشيء فى معالجة الأخلاق وفقا لما ارتآه الاجتماعيون فيما بعد . كما أن دوركيم ، رغم جهوده المتصلة . وبحوثه المتعددة فى الأخلاق لم ينجح تماما فى فصل وجهة النظر التقديرية عن وجهة النظر العلمية الصرفة .

ولم يتدعم المنهج العلمى في دراسة الظواهر الأخلاقية إلا بفضل جهود ليفى برول ، الذى فند دعاوى الفلاسفة ، وبين ما فيها من خلط بين مفهوم الدراسة النظرية والتوجيه العملى .

ثم جاء ألبير بايبه فأكمل حلقات البحث فى علم الظواهر الأخلاقية ، وعنى بتفصيل أسس المنهج العلمى ، والقواعد التي تتبع فى ملاحظة الظواهر الأخلاقية : واستخلاصها من مصادرها المختلفة .

ونأمل أن يكون الكتاب ، على هذا النحو ، مفيدا لدارس الأخلاق في أقسام الفلسفة وعلم الاجتماع ، كما نأمل أن يشبع القارىء العادى الذى يريد أن يحيط إحاطة شاملة بالاتجاهات والمبادىء الأساسية التى أثارها الفلاسفة والاجتماعيون فى موضوع الأخلاق .

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة العلم والإنسانية .

السيد محمد بدوى

مقدمات عامة

المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية

يقال إن الفلسفة هي أسمى مراحل المعرفة وإنها تتوج كلا من المعرفة التجريبية empirical والمعرفة العلمية Scientific . وسنحاول، في عجالة، أن نحلل الطريقة الفلسفية في المعرفة ، ونبين ما يميزها عن المعرفة العلمية . ونحدد علاقة كل منهما بالأخرى :

يكتسب الانسان أنواعا من المعرفة أولها مايتصل بتكوينه الحيوانى وهي الاحساس والشعور والميل نحو ما يجلب اللذة والابتعاد عما يجلب الألم. وتأتى بعد ذلك أنوع المعرفة التي يمكن أن نسميها إنسانية : وهى التي يختص بها الانسان ويرتفع بها عن مرتبة الحيوان ، وهذه المعرفة تتطلب استخدام العقل وتأويل الصور الحسية وتؤدى الى إبداء الآراء وتكوين الأحكام .

ويمكن تقسيم هذه المعارف الإنسانية إلى ثلاثة مراتب : المعرفة التجريبية empirical – والمعرفة العلمية – والمعرفة الفلسفية .

١– المعرفة التجريبية :

وهى التى نكتسبها عن طريق المحاولات التجريبية ، وهذا النوع من المعرفة هو الغالب في معظم تصرفاتنا اليومية ، وهو الذى يزيد من خبرتنا ويعيننا على حل المشكلات التي تعرض لنا . وهذا النوع من المعرفة الذى يقوم على التجربة الحسية وحدها ، هو الطريقة الوحيدة أمام الطفل أو البدائى . ولكن هذا لا يمنع أن يلجأ العالم أو الفيلسوف إلى هذه الطريقة حينما لا يشتغل كل منهما بالعلم أو الفلسفة .

فكل إنسان فى حقيقة يشق طريقه في الحياة مستعينا بالمعرفة التجريبية التي يكتسبها إما بتجربته الخاصة وإما مما تجمع لديه من تجارب المجتمع

ونحن نتكلم هنا عن المعرفة التجريبية بمعناها العادى ، أى الطريقة السابقة على العلم أو الفلسفة فى اكتساب الخبرة والاستعانة على العمـــل » . ولكن هناك معنى آخر فلسفيا

فالمذاهب التجريبية فى الفلسفة هى المذاهب التى ترجع نشأة الأفكار إلى التجربة وحدها وتدحض أثر العقل في ذلك . وبهذا المعنى تتعارض المذاهب التجريبية مع المذاهب العقلية . نعود الى المعرفة التجريبية بمعنـــاها العام أو الدارج فنقول إنها تهدف قبل كل شيء الى التغلب على مشاكل الحياة العملية فقيمتها إذن قيمة عملية صرفه . ونستطيع أن نقول بهذا المعنى إن التجربة تسبق وتمهد للعلم والفلسفة ؛ ولكننا لا يمكن أن نستغنى بها عن العلم وعن الفلسفة، وذلك لأن المعرفة التجريبية تبدو قاصرة تماما فى محيط التفكير النظرى ومحاولة تفسير الظواهر وتعليلها . ولذلك يقال عنهـــا إنها (المعرفة الفجـــة la connaissance Vulgaire) ويعيب المناطقة عليها أنها تخـــلو من صفات الموضوعية : والعمومية ، والمنهجية وهي صفات لازمة لكل من المعرفتين العلمية والفلسفية .

٢- المعرفة العلمية

يعرف رجال المنطق العلم بأنه « طريقه الوصول الى الحقائق الموضوعية ، العامة ، المنهجية اليقينية » :

أ - موضوعية العلم - يهدف العالم إلى معرفة الظواهر والأشياء كما هي.

بصرف النظر عما لها من قيمة عملية ، وهو حين ينصرف إلى معرفة الأشياء معرفة علمية ينسى رغباته وعواطفه الخاصة . ويجتهد في أن يكون عقلا خالصا يترجم عن طبيعة الظواهر التي يدرسها محاولا فهمها وتعليلها . وموقف العالم هذا هو ما نطلق عليه اسم «التجرد العلمي» ، وهو يتطلب صراحة وشجاعة بحيث يتحدى العالم نفسه في كل لحظة فيضع معلوماته موضع الاختبار الدقيق حتى يصل بها إلى مرتبة اليقين ، ويجب ألا تستهويه الرغبة في الوصول إلى الجديد بحيث ينسى هدفه الحقيقي وهو الوصول الى الحقائق .

ب ـ عمومية العلم ـ لا تقتصر مهمة العالم على ملاحظة الظواهر كما هي ، بل يجب أن يفهمها ويحاول تفسيرها وهو لا يستطيع أن يقوم بهذه المهمة إلا إذا استعان بنظريات عامة ثبتت حقيقتها ودخلت في تراث العلم وأصبحت تنطبق على ظواهر الطبيعة بجميع تفاصيلها . وكلما تقدم العلم زاد محصول البشرية من الحقائق التي تصدق في كل زمان ومكان : وهذه الحقائق العامة الضرورية هي التي نطلق عليها اسم « القوانين العلمية » .

ويساعد على كشف هذه القوانين قاعدة هامة هي « الحتمية العلمية Scientific determinism » وهذه القاعدة هي الأداة العامة للعلم : وجوهرها أن كل الحقائق ، وكل الظواهر تتسلسل وترتبط بعضها ببعض بروابط ضرورية . وفي مجال العلوم العقلية كالرياضيات ، والعلوم التجريبية كالكيمياء تعبر عن الحتمية بهذه الصيغة . «كل مبدأ أو كل سبب يحدد بالضرورة نتائجه» :

وقد تعدى أخيرا تطبيق هذه القاعدة مجال العلوم العقلية والتجريبية إلى مجال العلوم الانسانية الصرفة كعلم النفس وعلم الاجتماع . وأدى تطبيقها في علم الاجتماع إلى ظهور دراسات جديدة في الأخلاق أطلق

عليها وعلم الظواهر الأخلاقية Ethology « science des faits moraux »

جـ ـ مناهج العلم ـ يستخدم العلم طائفتين من المناهج : أولاهما للكشف عن الظواهر وثانيتهما لتفسير هذه الظواهر وإخضاعها لنظرية عامة «Systematisation»

١ ـ إذ لما كانت كل الحقائق والظواهر مترابطة ، فإنه يمكن أن نتتبع تسلسلها لننتقل مما نعرف إلى ما لا نعرف . ويستعين العلم على ذلك بوسائل عقلية ، أو بالتحليل ، أو الاستنباط ، أو الحساب . وفي العلوم التجريبية يضيف إلى ذلك وسائل الملاحظة والتجربة والاستقراء :

٢ ـ فإذا ما تم للعلم الكشف عن الظواهر تعين عليه أن يفهمها ويحاول وضعها في نظرية عامة ، بحيث يكون تسلسل الأفكار صورة مطابقة لتسلسل الأشياء في الطبيعة ، كما يقول سبينوزا . ولذا يحاول العلماء بعد مرحلة الكشف وضع المبادىء principles والفروض hypothesis والنظريات theories . وبدون ذلك تظل الحقائق العلمية مبعثرة لا رابط بينها ولا تتحقق الفائدة منها :

د ـ اليقين العلمي : يقوم اليقين العلمي على البراهين الثابتة وعلى النقد العلمي النزيه :

والقاعدة الأساسية لليقين العلمي هي الوضوح . وقد عبر عن ذلك ديكارت في « المقال في المنهج » بقوله : « يجب ألا تقبل أية قضية على أنها حقيقة إلا إذا عرفت بوضوح أنها كذلك ne recevoir en sa creance aucune proposition pour vraie qu'on ne la connût évidemment être telle .

وهذه القاعدة تتضمن اطراح أى سلطة الا سلطة العلم ذاته : وأبعاد كل الدوافع الذاتية أو العاطفية التي تفسد طريق الوصول إلى الحقيقة . فالعقيدة العلمية يجب أن تكون عقيدة قائمة على سلطة العقل ، واليقين العلمى يجب أن يكون يقينا عقليا قبل كل شيء .

وللوصول إلى اليقين العلمي تتبع مناهج خاصة تسمى « البرهنة والتحقيق méthodes de démonstration et de vérification وهى تختلف بحسب العلوم المختلفة : فوسائل البرهنة فى الرياضة غيرها فى علم النفس غيرها فى التاريخ الخ ...

٣ : المعرفة الفلسفية :

تتخذ الفلسفة ـ وخصوصا الفلسفة النقدية ـ المثال الأعلى للعلم وتحاول الوصول إلى مذهب معين ، أو تصور معين لطبيعة الكون . والفيلسوف هو الذى يمثل خير تمثيل « العقل الصرف » ؛ ولا يأخذ من الظواهر إلا ما يخضع منها لحكم العقل :

والتعميم الفلسفى هو أوسع درجات التعميم ؛ إذ أنه يعبر عن المبادىء العليا Les principes suprêmes التى تخضع لها الأشياء . على أن الفيلسوف قد يعمد إلى منهج الاستنباط فيستخرج الجزئيات من العموميات ، والنتائج من المبادىء . وتلى مرحلة تكوين المذهب ، وهى فى الحقيقة جوهر التفكير الفلسفى وغايته . إذ لا يمكن أن تكون الحقائق الفلسفية ذات قيمة إلا إذا اكتمل عقدها فى مذهب واحد منسجم :

وقد يصل الأمر بالفلسفة إلى حد البرهنة على قيمة المنطق ذاته وقيمة العقل ذاته : وهى أشياء قد تبدو بديهية للعلم . وأدى ذلك عند الفلاسفة القدماء إلى البحوث الفلسفية حول قيمة اليقين والشك : وعند فلاسفة العصور الحديثة إلى البحث فى قيمة المعرفة .

وكانت الفلسفة فى بادىء أمرها تختلط بالعلم . وكان الغرض من العلم والفلسفة النظر فى معطيات التجربة وإخضاعها لمبادىء العقل . وقد ظل الفلاسفة مدة طويلة يمارسون العلم والفلسفة فى آن واحد ، ولدينا مثل فيثاغورس وأرسطو فى العصور القديمة ، وديكارت وليبنتز في العصور الحديثة . وكان هذا النوع من المعرفة الذى يختلط فيه العلم بالفلسفة يهدف إلى « تفسير الأشياء بالرجوع إلى عللها ومبادئها الأولى » .

ولكن العلم ما لبث أن انفصل عن الفلسفة ، وذلك حين تقدم العلم الطبيعى القائم على التجربة ، فأصبح مجال العلم هو « تفسير ظواهر الطبيعة بالرجوع إلى أسبابها ومعرفة قوانينها التجريبية والرياضية » ، أما الفلسفة فهى « تفسير الطبيعة نفسها بالرجوع الى مبادئها الاولى وذلك باستخدام وسائل للتفكير لا تتصل بالتجربة ولا بالرياضة » .

ثم أخذ العلم بعد ذلك يحدد مجالاته المختلفة عن طريق تصنيف العلوم : وكذلك تحدد مجال الفلسفة في اتجاهين كبيرين : فلسفة القيم philosophie critique ، والفلسفة الميتافيزيقية .

أما فلسفة القيم فتنظر فى قيمة النشاط الإنسانى وتعتمد على مقاييس أو معايير (normes) ذاتية لتقدير القيم الاساسية وهى الحق والخير والجمال :

وأما الميتافيزيقا فإنها تبحث فى المسائل التى تتعدى نطاق عالم الظواهر الطبيعية وهى بحسب أصل الكلمة اليونانى « بحث ما بعد الطبيعة » . وبحوثها تنصب على جوهر المادة والعقل وعلى أصل العالم وغايته ؛ الى غير ذلك من البحوث الاخرى التى تتصل بمعرفة الله وأثبات وجوده .

ونستطيع الآن أن نلخص الفروق الاساسية بين المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية فيما يأتى :

١ — تهتم المعرفة الفلسفية بالكليات والمبادىء العـامة : على حين أن المعرفة العلمية تبحث فى الجزئيات :

٢ — تخضع الفلسفة وخصوصا فلسفة القيم ، الاشياء لمقاييس أو معايير ذاتية Subjective على حين أن العلم لا يبحث الأشياء إلا بطريقة موضوعية objective ، مستعينا بوسائل الملاحظة الخارجية والتجربة دون أن يقحم فيها العاطفة أو الرأى الذاتى :

٣ — قد تكمن وراء المذهب الفلسفى الرغبة فى تحقيق غايات عملية : ويصدق ذلك على الخصوص بالنسبة للفلسفة السياسية والاجتماعية والأخلاقية . أما البحث العلمى فلا يهدف إلا للمعرفة فى ذاتها ، بصرف النظر عما قد تؤدى إليه من خير أو شر من الناحية التطبيقية :

٤ — يستطيع الفيلسوف أن يقيم دعائم مذهبه الفلسفى دون الاستعانة بالنتائج التي وصل إليها غيره من الفلاسفة . ولكن العالم لا يستطيع أن يسير خطوة واحدة فى بحثه إلا اذا استعان بالنتائج التي وصل اليها من سبقوه فى ميدان بحثه :

وهذه النقطة الأخيرة بالذات هي التي تفسر لنا تأخر ظهور علم الاجتماع بمعناه الحديث . إذ أنه لم يستطع أن يتكون إلا بعد أن تجمعت لدينا مجموعة من الحقائق والمعطيات التى يمكن الاستعانة بها فى إقامة النظريات الاجتماعية .

ولما كانت بحوث الأخلاق هى موضوع دراستنا ، فإن الفلسفة الأخلاقية تعنى بتعريف الخير الأسمى ، وتحديد القيم الأخلاقية وبيان علاقة هذه القيم بالنشاط الإنسانى ، ووضع معايير العدالة والحق والواجب والفضيلة والمسئولية .

أما علم الظواهر الاخلاقية Ethology فإنه يهتم بتعريف الظاهرة الخلقية ، ويبحث فى نشأة الضمير الأخلاقى ، وأصول القواعد الأخلاقية وصلتها بالعقائد والعرف والتقاليد :

أهمية دراسة القيم الاخلاقية

يهتم الانسان بما أودع فيه من العقل بمعرفة الحقيقة . ولكنه بما أودع فيه من الشعور يهتم بممارسة الخير . فإذا كان للعلم أهمية فى رقى الانسان المادى، فإن الأخلاق أكثر أهمية لأنها تتصل بالناحية الروحية عند الانسان . ولا ينتظر من كل إنسان أن يكون عالما أو أن يلم بنظريات العلم، ولكن ينتظر منه أن يدرك معنى الواجب وأن يهدف فى أعماله وتصرفاته إلى تحقيق المبادىء الخلقية :

لذلك فإن مسائل الأخلاق من المسائل التى يجب أن يهتم بها كل انسان . فكل إمرىء محتاج لأن يبنى تصرفاته ويبررها بالرجوع إلى مبدأ خلقى . وإذا لم يتخذ الانسان لنفسه موقفا بالنسبة للمشكلات التى تعرض له وآثر أن يكون سلبياً ، فإن هذه السلبية تكون ضد الاخلاقية . وفى ذلك يقول بسكال: « إن السلبية هي أساس التدهور والسقوط ، فوق أنها نفاق وجبن . »

يتعين على كل إنسان إذن أن يتخذ له مبدأ خلقيا يسير عليه ، ويقيس به تصرفاته وأفعاله ويحكم به على تصرفات الآخرين وأفعالهم , ولكن هل يستطيع الانسان الذى يعيش فى مجتمع معين أن ينفرد لنفسه بمذهب أخلاقى لا يعكس المبادىء الاخلاقية والعادات السائدة في مجتمعه ؟

إن رجال الاجتماع يثيرون دائما هذا السؤال ويقولون إن الضمير الأخلاقى عند الانسان يتقيد كثيرا بما يسود فى المجتمع من معتقدات وعادات وتقاليد،

ولذلك فإن الإنسان يحكم على الأفعال والتصرفات لا من خلال ضميره فحسب ، بل من خلال ضمير المجتمع :

ومهما تكن قيمة هذه النظرة الاجتماعية ــ وسننظر في قيمتها فيما بعد ــ فإن ما نريد أن نؤكده هو أن الحاسة الخلقية حاسة متأصلة فى الانسان ، بل إن هناك من يذهبون إلى القول بأنها غريزة . ومع ما تؤكده الديانات من ميل الإنسان أحيانا الى الشر ، فإن الاندفاع نحو الخير هو شيمة النفوس التى لم تدنسها الشهوات العارضة . ولا أدل على ميل الانسان نحو الخير من تأنيب الضمير الذى يقلق راحة الانسان حين يحس أنه أخطأ . كما أن الحاسة الخلقية هى التى تدفع الجماهير إلى الدفاع عن حق الضعيف ، ومعاقبة الظالم . ونحن نحكم على الناس بالرجوع إلى المقاييس الأخلاقية للحق والعدالة ، ويدخل هذا الحكم فى جميع أنواع النشاط من سياسى إلى اقتصادى إلى تربوى :

هل الحاسة الخلقية غريزية أم مكتسبة ؟

يقول بعض الفلاسفة والمفكرين إن الحاسة الخلقية غريزية . فنقرأ فى القاموس المحيط أن « الخلق هو الطبع والسجية » :

ويقول الغزالى : « يقال فلان حسن الخلق والخلق أى حسن الظاهر والباطن : فالخلق عبارة عن هيئة راسخة فى النفس تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر ، من غير فكر ولا روية » .

وإذا سلمنا بوجهة النظر هذه وقلنا أن الخلق صفة راسخة فى النفس ، وجب أن نحدد نوع النشاط الذى تتصل به هذه الصفة . فمن صفات النفس الانسانية النشاط العقلى ، والنشاط العاطفى ، والنشاط الإرادى . والأخلاق تتعلق بجانب القصد والإرادة أى أنها نوع من النشاط يهدف إلى تحقيق سلوك معين

تحدده الإرادة : وإذا انتفى جانب الإرادة من سلوكنا فإننا لا نستطيع أن نصف هذا السلوك بأنه (خير) أو (شرير) :

غير أن بعض الفلاسفة لا يهتمون بعنصر الارادة هذا حين يقررون أن المزاج الخلقى للإنسان هو صورة روحه : ومعني ذلك أن المزاج ثابت يولد مع الانسان ولا يمكن تبديله . فكما أننا لا نستطيع أن نغير الصورة الجسمية من القبح الى الجمال أو بالعكس ، فكذلك لا نستطيع تغيير الصورة الخلقية التى فطر عليها الانسان :

وممن يتعصبون لهذا المبدأ (شوبنهاور) الفيلسوف الألمانى إذ يقول :

« يولد الناس أخيارا أو أشرارا ، كما يولد الحمل وديعا والنمر مفترسا وليس لعلم الاخلاق الا أن يصف سيرة الناس وعوائدهم كما يصف التاريخ الطبيعى حياة الحيوان »

وممن يقولون كذلك بمذهب الجبر أو الحتمية فى الأخلاق الفيلسوف الألمانى « كانط » : ولا أدل على ذلك من قوله : « إن الذى يشاهد موقف الإنسان فى ظرف معين ، ويعرف سوابق تصرفاته فى مثل هذا الموقف يستطيع أن يتنبأ تنبوأ صادقا بما سيفعله فى هذا الظرف المعين ؛ كما يتنبأ العالم الفلكى بكسوف الشمس وخسوف القمر فى ساعة محدودة » :

وممن يتشيعون لهذا الرأى كذلك (سبينوزا) الفيلسوف الهولندى اذ يقول : « إن أفعال الناس ، كغيرها من سائر الظواهر الطبيعية ، تحدث ويمكن استنتاجها بالضرورة المنطقية كما يستنتج من طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث تساوى زاويتين قائمتين . » .

ويقول (ليفى برول) الفيلسوف الفرنسى فى هـــذا المعنى كذلك « إن ميولنا الحسنة أو القبيحة التى نجىء بها إلى هذا العالم عند ولادتنا هى طبيعتنا ؟ فكيف نكون مسئولين عن طبيعة هى ليست من عملنا : أو على الأقل ليست من عملنا الشعورى الاختيارى ؟ » :

وأخيرا يلخص (هيـــوم) الفيلسوف الانجليزى رأى أهل الجبر بقوله : « إن شعورنا بالحرية ليس إلا وهما خداعا » .

هذه هى آراء بعض الفلاسفة الذين ينظرون الى الطبيعة الخلقية على أنها من عمـــل الفطرة وهم يصورون لنا الإرادة الإنسانيـــة سجينة فى نطـــاق حديدى من الغرائز والطبـائع .

ولا شك أن هـــذا الموقف يدعـــو حتما الى التساؤل : ماقيمـــة الرسل والمصلحين ، وما قيمة ما ينزلون به من شرائع أو يشرعـــون من قوانين لإصلاح البشرية ؟ وما قيمـــة المربين فى إصـــلاح ما اعوج من خلق ؟ وأخيرا ما قيمة المثل العليا التي يضعها أمامنا فلاسفة الاخلاق ؟ ألا تكون كل هذه الجهود مجرد عبث لا طائل تحته ؟ .

لقد تصدى لهذا الرأى فريق آخر من المفكرين محاولين إثبـــات غلوه وشططه . وقبل أن نعرض رأى هذا الفريق المعـــارض يجب أن نذكر أن أصحاب مذهب الفطرة ينقسمون إلى فريقين :

فريق يقـــول بأن الإنسان خير بطبعه والشر عارض له ، وهـــو مذهب المتفائلين أمثال جان جاك روسو ؛ ويرجـــع هذا المذهب فى أصوله الاولى إلى سقراط والرواقيين :

والفريق الثانى يقول إن الإنسان شرير بطبعه والخير طارىء عليه ، وهو مذهب المتشائمين كالبوذية ؛ وتميل الكنيسة المسيحية كذلك إلى هذا الرأى حيث ترى أن الانسان منذ خطيئة آدم قد انقلب شريرا لا حيلة فى إصلاحه بنفسه ولا غنى له عن منقذ ومخلص إلهى ؛

أما الرأى الذى يعبر عن الواقع ويحارب هذا الميل إلى أحد الجانبين ، فهو الرأى الذى يقول بأن الإنسان خلق مستعدا للخير والشر جميعا ، وهذا الرأى يتفق مع آراء علماء النفس والتربية فى هذا العصر .

وقد سبق أن قرر هذا الرأى الفيلسوفان العربيان الغزالى وابن خلدون ، وإن كانا يميلان إلى الاعتقاد بأن الانسان خلق إلى الخير أميل منه إلى الشر؛ ذلك أن من نظر إلى مافى الانسان من العنصر الروحى (كما فى عبارة الغزالى) ، أو عنصر النفس الناطقة (كما فى تعبير ابن خلدون) قال إنه خير بطبعه ؛ ومن نظر إلى العنصر الجثمانى أو الحيوانى قال بعكس القول الأول ومن نظر إليهما معا كما هو الأصوب قال بالاستعداد للأمرين جميعا ؛

ولا يفوتنا هنا أن نبين أن فى القرآن الكريم مايثبت هذا الاستعداد المزدوج عند الانسان «وهديناه النجدين» - «ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها» . بل فيه مايشهد فى الوقت نفسه بأن هذا الاستعداد المزدوج أقرب فى أصله إلى الخير والاستقامة .(لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم) ؛

ومهما يكن من أمر فإن أسبقية أحد الطبعين ، الخير أو الشر ، إلى

الوجود فى نفس الانسان لا يعني مطلقا عدم قابليته للتبـدل إلى أحسن أو أسوأ بتأثير الوسط ، والتربية ، والمثل التي يقتدي بها المرء في حياته . ونحن نسلم أن فطرة الخير والشر ليست موزعة على السواء في البشر ، وأن بعض الناس يولد خيراً بطبعه وبعضهم يولد شريراً بطبعه، وقد يكون للوراثة أثر في ذلك ، وإن كان هذا الأثر لم يتحدد بعد مداه في صورة دقيقة. ولكن هذه الأسبقية في ظهور أحـد الطبعين لا تعني بتـاتا استعصاء التحول واستحالته ، بل تعني فقط أن التحول إلى الطبع المقابل قد يكون أصعب وأبطأ لتوقفه على عوامل خارجية جديدة .

إن الذين يقولون بجمود الطبع الانساني يؤيدون دعواهم بحجتين :

الأولى : هي أنه كما لا يمكن الانسان تحويل خلقته الظاهرة من الدمامة إلى الوسامة ، كذلك لا يمكنه تغيير طبيعته الباطنة من الشرية الى الخيرية ، إذ لا فرق بين فطـرة وفطـرة ، كلاهما من صنع الله الذى لا تبديل لخلقـه :

الثانية : أن كثيرا من أهل المجاهدة والرياضة الروحية حاولوا تحطيم قوتهم الشهوانية أو الغضبية فباءوا بالفشل .

وللرد على الحجة الاولى نقـول : إننا لا نملك حقيقة أن نغير من طبيعة أبداننا ولن ننشئها خلقا آخر ، ولكننا نملك أن نعالجها من أمراضها ، وأن نهذب شذوذها بالرياضة البدنية ، وأن نجملها بما نشاء من ضروب الزينة : ونحن لا نطلب فى مجال الأخلاق أكثر من ذلك ، لا نطلب تحويل الطبع من النقيض إلى النقيض ولكننا نطالب بتهذيبه ، وهذا التهذيب ممكن إذا تعهدنا العناصر الطيبة فى الإنسان بالصقل والتنمية :

أما عن الحجة الثانية : فليس الغرض من الجهاد الروحي أن نمحو من أنفسنا تماما غريزتي الشهوة والغضب . إذ أن هاتين الغريزتين ضروريتان للإنسان تساعدانه على جلب النفع ودرء الضرر : فمثل غريزة التشهي والتمني كمثل كلب الصيد الذي تبعثه في طلب رزقك ، ومثل غريزة الغضب كمثل كلب الحراسة الذي تدفع به اللصوص والمعتدين عن نفسك وأهلك : فكما أنه ليس من الحكمة والرشد أن تقتل كلبك ، كذلك ليس من الحكمة والرشد أن تقتل غريزتي الغضب والشهوة فيك : ولكن عليك أن تعلم كلب صيدك ألا يختطف الطير الأليف الذي يملكه جارك ، وأن تعلم كلب حراستك ألا ينبح في وجه الضيف .

فواجبنا في جميع الأحوال أن ننظم سير غرائزنا إقداما وإحجاما حسب ما يقضي به العقل والنظام الاجتماعي ، وإذا كانت التجارب الناقصة السريعة تفشل أحيانا في هذا التنظيم والتهذيب ، فان المثابرة والالحاح كفيلان بإحراز النجاح . وتشهد بذلك سير الحكماء والمربين في أنفسهم وفي تلاميذهم .

وإذا كان الإنسان قد وفق إلى نقل طباع الحيوان من النفور الى الإلف ومن الجموح الى السلاسة والانقياد ، ودرب الحيوانات المفترسة على ألا تقرب الطعام وهي في أشد الحاجة اليه .... إذا كان هذا هو أثر التهذيب في غرائز العجماوات ، فكيف بالغرائز الإنسانية التي أثبت علم النفس المقارن أنها أسلس قيادا وأعظم مرونة بسبب تنوعها وتعارضها ؟

ومجمل القول إن الجهاد الخلقي يكون عبثا في أحد افتراضين لا ثالث لهما : أن تكون النفس الإنسانية قد خلقت خلقا كاملا مستجمعا لكل أطوارها .

و أن تكون خلقت بتر ، جامدة غير قابلة للكمال ؛ أم وهي كما قال الغزالي ، ناقصة بالفعل ولكنها منطوية على إمكانيات الكمال ، قابلة بالقوة لما شاء الله من درجات الترقي والتدلي ، فقد اتسع ميدان الجهاد أمام كل مجاهد لكي يزكي في نفسه الميول الطيبة ويضعف أثر الميول الخبيثة :

أثر التربية في التقويم الخلقي

إذا كنا قد قررنا أن الطبع الإنساني يمكن أن يعالج ويقوم ، فإن ذلك يؤدي بطبيعة الحال إلى النظر في أثر التربية في التقويم الخلقي :

والتربية بمعناها اللغوي هي التنمية والتقوية ، أي تعهد أي شيء بالرعاية حتى ينضج ويكمل وفق ما تؤهله له طبيعته ، وهي بهذا المعنى الواسع تشمل جميع الكائنات الحية من نبات وحيوان وإنسان .

وإذا نظرنا الى التربية في محيط الإنسان قلنا إنها تتضمن الوسائل التي تنمي ملكاته وقواه جميعا . ومن هذه الوسائل :

١) تنمية الجسم وحفظ الصحة وهذه هي التربية البدنية :

٢) تثقيف العقل واعداده للتفكير السليم والحكم على الأشياء والاستفادة منها وهذه هي التربية العقلية .

٣) إمداد العقل بالتراث العلمي وهي التربية العلمية :

٤) إعداد المرء للاندماج في الحياة وكسب عيشه وهي التربية المهنية :

٥) ايقاظ شعوره بجمال الكون وتمكينه من التعبير عن هذا الشعور بصورة جميلة وهي التربية الفنية .

٦) تعريفه بالحقوق والواجبات في المجتمع الذي يعيش فيه ، وما فيه من نظم وقوانين وهذه هي التربية الاجتماعية والوطنية :

٧) إفهامه معنى الكرامة والأخوة العالمية وهي التربية الإنسانية .

٨) توجيهه في أعماله على سنن الاستقامة وتعويده على العادات الصالحة وهذه هي التربية الأخلاقية .

٩) وأخيرا الارتفاع بالإنسان إلى المعاني الروحية وهذه هي التربية الدينية .

ولقد يعتقد من ينظر في هذا التقسيم أن الأخلاق تعني فقط بناحية واحدة من هذه النواحي وهي التربية الخلقية . ولكن الأمر ليس كذلك . فإن سلطان الأخلاق يسرى على جميع أنواع النشاط الإنساني . ولا يخرج عن حكم الأخلاق أى نشاط بدنى أو عقلى أو فني أو أدبى أو روحي . فالفنان الذى يجافى بفنه التقاليد الخاصة باللياقة والحياء والعفاف يتصدى لمقت الضمير الخلقي وإن لم يكن بذلك قد خرج عن قواعد الفن . والعالم الذى يكرس جهوده العلمية لتخريب وإلحاق الدمار بأخوته في الإنسانية يكون قد خرج على القانون الأخلاقي وإن كانت بحوثه ذات قيمة كبيرة من الناحية العلمية . وهكذا بالنسبة جميع أنواع النشاط الأخرى ، فإنها يجب أن تخضع في وسائلها وغاياتها لما تفرضه قواعد الأخلاق ومقاييس الفضيلة .

على أن التربية الأخلاقية بالذات هي التدريب على السلوك الطيب وتكوين العادات الصالحة ، ولذلك فإن صلتها بعلم الأخلاق وثيقة . فمن المتفق عليه أن المربى إذا عرف قواعد الأخلاق ونظرياته . واستطاع أن يدرك الحكمة

الكامنة وراء المذاهب الأخلاقية المتعددة ، فإنه يستطيع أن يختار منها ما يلائم الحالة الاجتماعية والطبيعة النفسية لتلاميذه .

ولكن هناك أمرا أثار الاختلاف منذ القدم ، وخلاصته أن العلم بالفضيلة لا يكفي في تحصيلها والتزود بها . فكثيرون من يعلمون أوجه الخير ويدركونها إدراكا تاما ثم يحيدون عنها إلى أوجه الشر والرذيلة . وفي ذلك ما يبعث على التساؤل . هل علم الأخلاق ودراسة المذاهب الخلقية كافيان لتحقيق التربية الخُلقية ؟

رأى سقراط

يجيب سقراط على ذلك بالإيجاب . وخلاصة رأيه أن الانسان يبحث عن السعادة ، فإذا عرف أن الفضيلة هي الطريق الوحيد الذى يوصل الى السعادة ، فإنه لا يخطئ طريقها ولا يمكن أن يعمل الانسان ما يؤدى إلى شقائه وهو عالم بذلك مختار له .

والأشرار ، في نظر سقراط ، لا ذنب لهم إلا جهلهم بحقيقة مقاصدهم أو جهلهم بتحديد الوسائل التى تؤدى إلى الغايات الطيبة . وعلاجهم يكون بتصحيح معلوماتهم لا بتقويم نواياهم وغرائزهم ؛ لأنهم لا ينوون إلا خير أنفسهم ، ولكنهم يجهلون حقيقة هذا الخير أو يجهلون وسائله . وإذن فإن سقراط يفترض النية الطيبة في الانسان وتحول هذه النية عن غايتها بسبب الجهل . وهذا رأى دلنا على غلوه في التفاؤل لأن الانسان يمتزج في طبعه اتجاه الخير والشر وإن اختلفت نسبة كل من شخص الى آخر .

رأى افلاطون :

ولقد أدرك أفلاطون مواطن الضعف في رأى أستاذه ، فقرر في بعض محاوراته أن العلم وحده لا يكفى لكى يصبح المرء فاضلا . فإن الرجل قد يعرف الشر ويأتيه ؛ ويعرف الخير ولا يفعله . ولو كانت الفضيلة تنتقل بالتعليم . كما تنتقل العلوم من عقل الى عقل بالأدلة والبراهين لاستطاع حكماء أثينا أن يجعلوا من تلاميذهم فضلاء مثلهم .

على أن أفلاطون أدلى برأى آخر في مواضع أخرى من كتبه فقال إن هناك نوعين من الفضيلة فضيلة فطرية موروثة ؛ وهذه لا تحتاج إلى تعليم. أما الفضيلة الحقيقية التى تكسب صاحبها فضلا وتقديرا فهى التى تعتمد على معرفة الخير ونيته .

وليس المقصود بالمعرفة أو العلم فى نظر أفلاطون مجرد المعرفة التلقينية أو أو الإدراك العقلى الجاف ، بل المعرفة التى تمتد من العقل الى القلب؛ وتصبح إيمانا عميقا وقوة ملهمة وقوة مُلهمة . ولا شك أن العلم على هذا النحو وسيلة كبرى لنجاح التربية الخلقية وبث الفضيلة فى النفوس .

فالعلم يجب أن تنضم اليه قوة الايمان والاقتناع ، ويجب بعد ذلك أن تتوافر عوامل أخرى لنجاح النشاط التربوى. وأولها إزالة العقبات والموانع التى تعوق طريق الفضيلة ، ومن أخطر هذه الموانع البيئة السيئة والقدوة الضارة التى لا ينكر أثرها فى سلوك الناشئين : كما أن منها الاتجاه بالطفل فى اتجاهات تخالف استعداده وقدراته :

وتأتى بعد ذلك عوامل إيجابية نبه عليها أرسطو (المعلم الأول) ، حين قرر أن الإنسان ليس عقلا (كما زعم سقراط) ؛ وليس عقلا وعاطفة فقط

(كما ظن أفلاطون) بل هو فوق ذلك ارادة فعالة : وإذن فليست الفضيلة علما وإيمانا فحسب لأن العلم والايمان لايدفعان صاحبهما إلى العمل إذا كانت همته قاصرة وإرادته ضعيفة متخاذلة : وإذا كانت الأخلاق سلوكا قبل أن تكون علما فإن هذا السلوك لا يتحقق إلا عن طريق الارادة .

والسلوك الأخلاقي لا يكفي أن يحدث مرة أو مرتين حتي يتصف بهذا الوصف ، بل يجب أن يتكرر ويستمر حتي يصبح عادة ثابتة وخلقا راسخا كأنه طبيعة ثانية . فلا بد إذن لتحقيق التربية الخلقية من تدريب متواصل على العمل بما نعلم :

وأخيرا فليست الفضيله عملا آليا تسخيريا ، بل هي عمل انبعاثي محبب إلى القلب ، وقد أدرك « دوركيم » هذه الحقيقة في تحليلة للظاهرة الخلقية وبين أن الرغبة التلقائية عنصر هام من عناصر الفعل الخلقي :

فيجب إذن لتحقيق التربية الخلقية أن نعلم أولادنا أين الخير وأن نجعلهم يؤمنون به ونشحذ إرادتهم لتحقيقه ، ونمكن العادات الطيبة من نفوسهم بحيث يقبلون على فعل الخير راضين مغتبطين :

القسم الأول

نماذج من الأخلاق الفلسفية

الفصل الأول

الأخلاق فى العقيدة البوذية

الخلاص عن طريق التحرر من الشهوات

انبعثت العقيدة البوذية من شمال الهند، من اقليم نيبـال (حيث كانت تقطن قبائل الساكيا Sakyas) . وكان باعثها حكيم من الحكماء من أصل نبيل إذ كان والده يحمل لقب (راجا) . وقد أطلق عليه بعد أن أعلن مذهبه إسم (بوذا) . ومعنى هذه الكلمة « الملهم أو العارف بالحقائق ، أو صاحب الاشراق » . وتذكره النصوص أحيانا بأسماء أخرى مثل (ساكيا مونى Sakyā muni) ومعناها حكيم الساكيا ، و(بهاجافات Bhagavat) ومعناها السعيد ، (جينا Jina) ومعناها المنتصر .

وليس من سبيل لأن نفصل مذهب بوذا عن حياته فإن حياته تصور أروع التصوير وأبلغه تفاصيل هـذا المذهب . عاش بوذا فى القرن السادس قبل الميلاد من حوالى عام ٥٦٠ إلى عام ٤٠٨ ؛ أى أنه كان معاصرا لكزينوفون الفيلسوف اليونانى ؛ وكونفشيوس حكيم الصين .

وكان الاسم الذى تلقاه عند ولادته هو « سيدهارثا Sidhartha » وتربى فى بيئة الترف ، وعاش عيشة الأغنياء ، واختلط بملذاتهم حتى سن الرابعة والعشرين ولكن لم تمنعه حياة الترف التى عاش فيها من الأحساس ببؤس الناس وتعاستهم . ويقال إن أول شعاع من قبس الهداية والحكمة دخل فى نفسه ، كان على أثر ما وقع عليه بصره فى الطريق عند خروجه فى عربته للنزهة . فقد حدث فى أربع مرات متوالية أن وقع بصره على عجوز بائس ، ومريض ملقى إلى جانب الطريق ، وجثة فقير هلك جوعا ، ومتسول يسأل الناس دون أن يعطوه .

عندئذ تملكه شعور قوى بما تعانيه الإنسانية من آلام ؛ كما أخذ يدرك ما تنطوى عليه حياة الشباب وحياة اللهو من أخطار ؛ وتمثل بوضوح أن الشيخوخة والموت قريبان مهما طال أمدهما .

فترك زوجته وولده ، وهجر منزله بحثا عن الوسيلة التي توصله إلى خلاص نفسه وخلاص الإنسانية من آلامها ، وهام على وجهه يبحث عن الحقيقة ويعيش عيشة الزهد بين نساك البراهمة وأخضع جسمه لرياضات شاقة من الصوم والحرمان . وكان أحيانا يمتنع عن الجلوس ، ويظل قاعدا القرفصاء ، واتخذ لنومه مرقدا من الأخشاب الخشنة ، كما أنه كان يتغذى طول يومه بحبات من الأرز ، وقيل بحبة واحدة .

وظل بوذا على هذه الحال سبع سنوات حتى كاد ييأس : إذ بالرغم من كل هذه المشاق فإنه لم يشعر بأنه حقق لنفسه السلام . فاقتنع بأن تعذيب البدن لا طائل تحته ، وأن حياة الحرمان لا تزيد في قيمتها عن حياة اللهو التي عاشها من قبل :

وأخيرا وضحت له الحقيقة فى ليلة إشراق : واستطاع أن يذوق طمأنينة الخلاص بعد أن دفع نفسه إغراء مارا (Mara) أو شيطان الاغراء الذى دعاه لكى يدخل دون انتظار إلى دار السلام أو (النيرفانا) .
وصمم على أن يظل بين الناس ، ليعرفهم بالحقيقة التي وصل إلى اكتشافها وهى : أن الخلاص ليس فى الموت كما كان يعتقد أولا . فبالموت لا يخلص الزاهد إلا نفسه : ولكن رسالته الحقيقية « العمل على خلاص الآخرين » .

« يامن خلصت نفسك ، إعمل على خلاص الآخرين ، وإذا كنت قد وصلت إلى شاطىء الأمان فساعد الآخرين على أن يعبروا » :

كذلك فقد أدرك بوذا قيمة « الطريق الوسـط » لتحقيق السعادة الروحية :

« هناك طرفان يجب على كل من يريد أن يحيا حياة روحية أن يبتعـد عنهما . أحدهما حياة اللهو وهى وضيعة تافهة ومخالفة للعقل ، والآخر حياة الزهد والحرمان وهى كئيبة لا طائل تحتها ، والحكيم من يكتشف الطريق الذى يمر بين هذين الطرفين ، وهو الطريق الذى يسر النظر والعقل ، ويؤدى إلى « النيرفانا » أى إلى الطمأنينة والسلام .

وتذكرنا « فكرة الطريق الوسيط » هذه بما جاء فى فلسفـة أرسطو فيما بعد أن سر الحياة الأخلاقية يكمن فى تحقيق « الوسط العادل » :

فى كل ظرف من ظروف الحياة هناك إفراط يجب تجنبـه ونقص يجب تلافيه . والفضيلة وسط بين الاثنين . وقد عنى أرسطو بتسطير قائمة مفصلة للرذائل التى تنجم عن الافراط ، والرذائل التى تنجم عن التقصير . ومن النوع الأول : التهور ، والمجنون ، والكـبرياء ، والحمق ، والتملق . ومن النوع الثانى : الجبن ، وتبلد الاحساس ، والشح ، وحطة النفس ، والانزواء

أما الفضائل التى تتوسط هذين الطرفين فهى : الشجاعة ، والاعتدال ، والكرم ، والتسامح ، والتودد . وإن من يعيش وفقا لمبدأ التوسط فى الأمور قد لا يحقق لنفسه نشوة حياة التأمل الخالص : ولكنه يضمن لنفسه حيـاة التوازن السعيد ، تحت سيطرة العقل . وهو مع ذلك لا يحرم من المتعة واللذة . فاللذة شعور يضاف إلى كل عمل خير فيجمله ، كما تضاف الزهرة إلى الشباب فتزيد من جماله .

وحين امتلك بوذا ناصية الحقيقة ، كرس جميـع جهوده لنشرها بين

النـاس ؛ وقضي بقية حيـاته حتى سن الثمانين يحاول هداية كل من يراه إلى طريق الحق والسلام ؛ ولم تصادف دعوته أى نوع من الاضطهاد بل على العكس كان الحكام وكبار التجار يلقونه أحسن اللقاء ويعرضون عليه منحا كثيرة كان يمنحها للفقراء . وانتشرت البوذية بسرعة عظيمة فى الهند ثم توقف تيارها ردحا من الزمن لكى تعود للانتشـار فى أجزاء كبيرة من آسيا .

تعاليم بوذا :

لم يصلنا من أقوال بوذا فى شكلها الأصلى إلا القليل . ولكن هناك إجماع على المعانى التى عبر عنها فى وعظه الأول فى مدينة « بنارس » . ونلاحظ أن أقواله قد خلت من الخوض فى المسائل الميتافيزيقية فلم يتعرض لصفات الألوهية ؛ ولا للمسائل الكونية ، بل إنه لم يحاول أن يناقش الأحكام الدينية أو الشعائر التى وردت فى مجموعة « الفيدا Veda » : وهى مجموعة كبيرة من النصوص الهندية القديمة التى تضم التراث العقلى للهند . ومعنى كلمة « فيدا » المعرفة ، ولكن يقصد بها أسمى أنواع المعرفة وهى المعرفة التى تتصل بالروحانية والكائنات المقدسة وهذه النصوص وإن كانت ترجع إلى أصول وتواريخ مختلفة ؛ وتعبر عن اتجاهات فكرية متباينة ، إلا أن التقاليد الهندية تنظر إليها على أنها صادرة عن وحى إلهى ويرى مؤرخو الفلسفة الهندية أن هذه المجموعة من النصوص ؛ هى المصدر البعيد الذى استمدت منه جميع الفلسفات الهندية مبادئها ، بل إن البوذية نفسها قد استمدت منه بعض عناصرها .

إن البراهمة هم الذين يشغلون أنفسهم بالآلهة ، وعليهـم يقع عبء تنظيم

العلاقات بين الكائن المقدس والكائن الانسانى ، ولكن بوذا يريد فقط أن ينقذ الإنسانية من آلامها ، ولذا فهو يهتم بالكائنات الانسانية دون أن يشغل نفسه بفكرة الكينونة فى ذاتها .

ويرى بوذا أن أصل الشر الذى يجب أن ينقذ منه الإنسانية مزدوج . فهو أولا فى « الوجود » على أن تفهم من هذه الكلمة معنى الخضوع للحسيات وثانيا فى « الجهل » الذى يجعلنا نأخذ المظهر على أنه الجوهر .

ويمكن أن نلخص مذهب بوذا بالرجوع إلى « الحقائق الاربعة المقدسة» التى نطق بها فى وعظ « بنارس » .

١ - « أيها الاتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن الألم : إن ولادة الإنسان ألم ، والشيخوخة ألم ، والمرض ألم ، واتحاد الانسان بمن لا يحب ألم ، وافتراقه عمن يحب ألم ، وعدم حصوله على رغبته ألم ، وبالاختصار فإن تعلقه بملذات الجسم وملذات الحس والتصورات الوهمية كله ألم»

٢ — « أيها الأتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن أصل الألم : إنه التعطش لكل ما يتصل بالوجود ، لأن هذا التعطش يصحبه نهم وتطلع لما عند الآخرين ، إنه التعطش للملذات ، والتعطش للجاه والسلطان » .

٣ — « أيها الاتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن سر القضاء على الألم : إنه فى إخماد هذا التعطش بالقضاء على الرغبة ، والتخلص منها وعدم السماح لها بأن تسيطر على نفوسنا » .

٤ — « أيها الأتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن الطريق الذى يوصلنا إلى القضاء على الألم . إنه الطريق المقدس ذو الشعب الثمانية : أيمان صادق ،

ورغبة أكيدة ، ولسان عف ، وعمـــل صالح ، وحياة خالصة من الوسائل الدنيئة ، وتفان فى الخدمة ، وانتباه لمصادر الحكمة ، وتأمل فى معانيها » .

فالحقائق الاربعة الكبرى فى فلسفة بوذا هى : أن الوجـــود ينطوى على الآلام ـ أن الألم يتولد عن الشهوات التى يستحيل علينا دائما إشباعها ـ أننا لا نستطيع أن نقضى على الألم إلا إذا أخمدنا فى نفوسنا كل شهوة ـ وأخمـــاد الشهوات لا يكون إلا باتباع طريق الحكمة الذى يوصلنا إلى «الخـــلاص أو التحرر الابدى أو « النيرفانا » .

ولكن ما هى الطرق العملية التى يتبعها الإنسان للوصول إلى أسمى درجات السعادة وهى الخلاص من سيطرة شهوات النفس ؟ وكيف يعرف أنه ينهج النهج الصحيح الذى يوصله فى النهاية إلى « النيرفانا » ؟

إن أولى الخطوات هى التفانى وإنكار الذات . ذهب أحد الاتباع إلى بوذا وطلب إليه أن يرسله إلى إحدى القبائل المتوحشة فقال له بوذا :

«ولكنهم أشقياء وسوف يسبونك » فأجاب الفقير : « إن سبهم لى سيجعلنى أعتقد أنهم من الطيبة بحيث لم يضربونى » ـ قال بوذا : « ولـكنهم سيقذفونك بالحجارة ، وسيعتدون عليك بأيديهم » : فأجاب الفقير : « سأقول إنهم من الطيبة بحيث لم يضربونى بالعصى أو السيوف » .

قال بوذا : « ولكنهم سيقتلونك » . فأجاب : « سأقول إنهم أشفقوا على حيث خلصونى دون عناء من هذا الجسد الملىء بالأدران » . بهذه الإجابات أقتنع بوذا أن تابعه قد قطع شوطا بعيدا فى طريق الخلاص وقال له : «إذهب يا من خلصت نفسك وخلص الآخرين » .

المبدأ الأخلاقى :

مما قدمنا نرى أن المبدأ الأخلاقى فى المذهب البوذى ينحصر فى الخلاص من الألم عن طريق التحرر من الشهوات . وطريق الخلاص - كما قلنا - طريق وسط : يبتعد عن الافراط فى الزهد بعده عن الميل الى الحياة الناعمة :

ويعبر النص اختدى عن ذلك تعبيرا جميلا اذ يقارن الحكيم بوتر القيثارة الذى يجب لكى يعطى النغم المطلوب فى نقاء وعذوبة ألا يكون مشدودا أو مسترخيا :

وقد حاول مؤرخوالبوذية ومنهم « أو لدنبرج » تبسيط عرض الفكرة الأخلاقية فى هذا المذهب ، فقسموا الحياة الأخلاقية - كما يتصورها - الى ثلاثة مراحل : الاستقامة ، والتأمل،والحكمة .

أولا : الاستقامة وهي الخطوة التمهيدية التي يجب أن يبدأ بها التابع . ويلاحظ أن هذه الاستقامة تتخذ شكلا سلبيا يتلخص فى الابتعادعن كل دنس أما تفاصيلها العملية فهى :

١ - « لا تقتل كائنا حيا » وهذه القاعدة من القواعد التي تظهر فى كل فلسفة هندية . واحترام الحياة يجب أن يمتد إلى أى مخلوق مهما كان تافها حتي ولو كان دوده أو نملة . كما أن هذه القاعدةتتصل ببعض الشعائر التي تحرم شرب الماء إذا كان يحتوى على أثر من آثار الحياة الحيوانية ، وتحرم لبس الملابس الحريرية .

٢ - « لا تأخذ مالايخصك » . وهذه القاعدة تنتهى إلى نبذ الامتلاك، وأتباع بوذا يجب أن يقنعوا بالحاجات الضرورية التي تحفظ لهم حياتهم .

٣ — « ولا تنظر إلى زوجة غيرك » وهذه القاعدة تنتهي إلى التعفف المطلق وقد ساعد على ذلك اعتبار النساء في المذهب البوذى في مرتبة دنيا والنظر اليهن على أنهن أكبر خطر يهدد سعادة الانسان .

٤ — « لا تقل ما لا تعتقد أنه الحق » . ويدخل تحت هذه القاعدة تفاصيل دقيقة عن أنواع الكذب ؛ ومنها الوشاية التي تفسد بين الأصدقاء » .

٥ — لاتشرب مشروبات مسكرة » حتى ولو بمقدار قليل أو بقصد الدواء

ونلاحظ أن جميع هذه القواعد تقترب كثيرا مما ورد في الديانتين المسيحية والاسلامية . ولكن الفرق بين هذه الديانات وبين البوذية ، هو أن الديانات السماوية تحث على عمل الخير للتقرب الى الله . أما البوذية فان هدفها الأساسي خلاص الإنسان من رقبة الشهوات والوصول إلى حالة السلام والطمأنينة .

ثانيا : التأمل — وهو المرحلة الثانية التى يعود فيها من يصبو الى الحكمة إلى نفسة بعد أن استطاع تهذيبها بالاستقامة . وموقف الحكيم ازاء النفس موقف هام . فإذا كان الأمر يتعلق باللذات الحسية ، التي تتمثل فى الجسم وتختلط بالعالم فإن هذه اللذات عرض زائل . وحياة الطهر تقتضي التخلص من قيود هذه الذات . وعن طريق عملية التطهير تظهر لنا الذات الحقيقية ، وكانها يعد أثمن ثمرات التأمل .

ولما كان عالم الظواهر عالم وهمى ، وأن الانسان لا يقترب من الخلاص إلا بقدر إدراكه لتلك الحقيقة ، فإن حياة التأمل (dhyana) تصبح أسمى الفضائل فى المذهب البوذى وحياة التأمل تقتضي الانصراف عن كل الشهوات المادية . والوصول الى مرحلة التأمل انصرف ليس بالأمر الذى يسهل مناله ؛

ولذا وجب التمهيد لها بتهذيب النفس حسب ما ذكرناه في المرحلة السابقة

ويذهب فلاسفة الأخلاق — وخصوصا الدينيون منهم — إلى القول بأن المذهب البوذى فى الأخلاق ذو طابع سلبى : لأنه يقوم على نفى كل قيمة للأشياءالدنيوية ، وعلى جعل التأمل الذاتي شرطا أساسيا للوصول الى الخلاص أو سعادة النفس . وجميع تفاصيله تقريبا تقوم على نواهي : أى على الابتعاد عن أشياء معينة ، لا على أوامر ايجابية . أى أنه يأمر الانسان بألا يفعل الشر . أكثر من أن يأمره بفعل الخير . واذا كان فى ذلك ما يؤدى إلى طمأنينة النفس حقا : إلا أن هذه السلبية تبتعد بهذا المذهب عن حرارة العاطفة كما أنها تقترب بأنصار البوذية من حالة عدم الاكتراث بما يدور حول المرء من أحداث .

اليوجا :

ولتسهيل الوصول الى حالة التأمل يستخدم المذهب البوذى ، على غرار المذاهب الهندية الأخرى عدة وسائل مادية يطلق عليها اسم « اليوجا » .

واليوجا معناها « القيد Lejoug » . فعلى الحكيم أن يقيد ذاته المادية حتى يكبح جماحها . وقد يحكم على نفسه بتجنب كل حركة عضلية حتى لا يعوق تأمله تذكر أى نوع من الضرورات المادية . واذا كانت اليوجا عند بدء ممارسة الحكيم ذا نظاما صارما للتحكم فى النفس ، إلا أن الغرض الحقيقى من هذا الترويض البدني ، هو الصعود فى مدارج حياة التأمل الصرف .

وتقول النصوص الهندية أن بوذا نفسه قد مر فى أربع مراحل من التأمل قبل وصوله الى حالة الاشراق . وتتصل هذه المراحل الأربعة بنظام اليوجا .

ففى المرحلة الأولى يتعلم الانسان كيف يتحكم فى حواسه ، وفى المرحلة

الثانية يتحكم فى خياله ، وفى الثالثة يتحكم فى شعوره : وفى الرابعة يتعلم كيف يجنى ثمرة هذا الارتقاء الروحى :

ثالثا : الحكمة : وتتلخص فى الوصول إلى « النيرفانا » وهى أسمى فكرة تتوج المذهب البوذى . والنيرفانا لا يمكن تحديد معناها تحديداً صارما ، وربما كان استعصاء الكلمة على التحليل الدقيق شيئا مقصودا حتى يضفى عليها صفة القداسة : ويجعل الناس يبحثون عنها ويضعونها دائما أمامهم مثلا أعلى كلما اقتربوا منه ابتعد عنهم .

وفى عقيدة البراهمة تتحقق حالة « النيرفانا » عندما تستطيع النفس الفردية أن تتحد مع النفس العالمية فى حالة شبيهة بالصوفية وفى مذاهب أخرى هندية تتحقق النيرفانا إذا أستطاع الإنسان أن يحقق التوازن بين قواه الروحية وقواه المادية .

أما المذهب البوذى فإنه يعتبر « النيرفانا » نهاية المراحل التى يستطيع الحكيم فيها التغلب على شهواته . فهذه الكلمة معناها الحرفى « الاخماد » .
وقد وضح بوذا معناها الخلقى والروحى بالرجوع إلى مثال حسى وهو انطفاء النار وخمودها لعدم وجود الوقود وبالمثل فإن الإنسان الذى لا يغذى نيران شواطفه المتأججة يصل فى النهاية إلى إخماد هذه العواطف ، وتصبح حياته هادئة لا يقلقها إزعاج الشهوات .

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن « النيرفانا » فى المذهب البوذى حالة لا تحتمل التحول أو الصيرورة . وإذا كانت الصيرورة ليست ممكنة إلا إذا غذتها الدوافع الإنسانية المختلفة ، فمعنى ذلك أننا لا نصل إلى النيرفانا وهى

انتفاء لكل صيرورة إلا إذا وجد ... فكرة دبيرية . وكل إرادة مادية ، وكل شهوة حسية .

والآن يصح لنا أن نتساءل : هل النيرفانا هي حالة السعادة أو حالة العدم؟ فإذا كانت حالة السعادة الأبدية فمتى يتمتع بها إذا كانت الذات الإنسانية ـ حسب المذهب البوذي ـ وهمية وعابرة ؟ وإذا كانت على العكس ، حالة العدم . فإنه يتعذر علينا أن نوفق بين هذا المعنى وبين مايشيع في المذهب البوذي من إمكان الوصول إلى النيرفانا في مرحلة الحياة الإنسانية .

وهذا السؤال المحير قد وجهه أتباع بوذا إلى زعيمهم . ولكنه احتمى من الإجابة عليه وراء اللا ادريه agnosticisme؛ واكتفى بأن يشير إلى أن سلام الإنسان يجعل من الضروري بالنسبة اليه أن يبحث عن « النيرفانا » ولا يهم بعد ذلك أن نعرف إذا كانت فكرة « النيرفانا » تتصل بنوع من الوجود أو العدم . وقد وضح بوذا هذه الفكرة بذكر حالة إنسان أصابه سهم مسموم . فهل يؤخر علاج نفسه حتى يعرف عن يقين من الذى وجه إليه هذا السهم ؟ إنه إذا فعل ذلك كانت النتيجة الموت المحقق .

وبالمثل فإن كل إنسان منا يجب أن يبرأ من إغراء « شيطان الشهوات » Samsara ولا يجب أن ينتظر حتى يعرف تفاصيل عالم « النيرفانا » ، بل يجب عليه أن يأخذ في اتباع طريق الحقائق الأربعة المقدسة ، وما عدا ذلك من شأنه أن يعطل الوصول إلى تحقيق طمأنينة النفس وسلامها .

وقد يكون من المناسب في ختام هذا العرض للمبدأ الخلقي في العقيدة البوذية أن نعقد مقارنة سريعة بينه وبين مذهب « شوبنهاور » الفيلسوف الألماني المتشائم . فالفكرة الأساسية في فلسفة شوبنهاور . كما هي الحال في

المذهب البوذى ، هى « تخليص الانسان » الذى قيدته الشهوات الى عجلة « إيكسيون » .

وإيكسيون – كما تقول الأساطير اليونانية – ملك استضافه جوبيتر فى الأوليمب (مدينة الآلهة) ، ولما ركبه الغرور أمر أبو الآلهة بأن يقذف فى النار ، وأن يقيد إلى عجلة ملتهبة تدور على الدوام .

وعالم الحياة فى نظر شوبنهاور عذاب دائم ، وخزى يحس به المرء فى قرارة نفسه ، ولما كان هذا العالم لا يتماسك ولا يبقى إلا بسبب إرادة الحياة العمياء ، فيجب تحطيم هذه الارادة عن طريق التأمل والتفكير . وعن طريق إخماد كل شهوة تتحقق – كما قلنا – حالة النيرفانا فى البوذية . وهذه الحالة قد وصفها شوبنهاور فى كتابه « العالم بوصفه إرادة وتصور »(١) بأنها « السلام الذى لا يعكر صفوه شىء والهدوء والعميق ، وطمأنينة النفس ، وهى حالة لا يسعنا إلا أن نتوق إلى تحقيقها حين يهتدى إليها عقلنا وخيالنا ، لأنهما دون سواها الحقيقة التى لا يشوبها زيف ، وهى جديرة بأن ترفعنا من قيود المادة إلى عالم الروح الفسيح » .

ومما لاشك فيه أن المبدأ الخلقى فى العقيدة البوذية يعبر أصدق تعبير عما كتبه « برجسون » عن « الأخلاق المفتوحة » أو الأخلاق الإنسانية تمييزا لها عن الأخلاق الاجتماعية أو « المقفلة » التى لا تخدم إلا أغراضا دنيوية ومحلية . فالأخلاق الإنسانية تتجسد فى شخصية فذة تصبح مثالا يتحذى ومنارا يهتدى بهديه . وقد عرفت الإنسانية قبل القديسين والانبياء فلاسفة الاغريق وحكماء الهند والصين .

---

(1) . Le Monde comme volonté et Représentation.

والعجيب في سيرة هؤلاء الحكماء أنهم لا يطلبون شيئا ،ولكن تتحقق على أيديهم أشياء كثيرة . إنهم لا يلجأون إلى القوة أو إلى الضغط ولكن حياتهم وحدها نداء لا يلبث أن يتردد صداه في نفوس الطوائف العديدة . والأخلاق الإنسانية التي يمثلها حكماء الإنسانية تعبر عن الحب الخالص الذي لا تشوبه ضغينة ولا حقد. كما أن الشعور الذي يسيطر على الحكيم هو انطلاق الروح وثورتها على الأوضاع البالية . وهذا الشعور بانطلاق الروح وتحررها هو سر السعادة . فهو لا يقيم وزنا للرفاهية المادية ولا للثروة بل إنه بتخلصه من هذه القيود يشعر بالراحة ثم بالغبطة والسعادة :

ولا يتوقف نجاح الحكيم على مقدرته في الوعظ والدعوة إلى حب الإنسانية وخيرها . فالعقل قد يقتنع بأشياء ولكنه لا ينفذها ، وشتان بين ما يعيه العقل وما تنفذه الإرادة ولا يحفز الإرادة على العمل إلا العمل . والبطولة ليست في الأقوال وإنما في الافعال . وإذن فحياة المصلح وسيرته وأعماله هي ما يحفز الناس إلى اتباعه وإلى الالتفاف حوله . وإذا ما أثيرت فكرة العقبات المادية أمام النفس المنطلقة المتحررة ، فإنها لا تجيب على ذلك بأن العقبات يجب محاولة تفاديها أو التغلب عليها أو اقتحامها ، بل إنها تعلن في قوة أن العقبات لا وجود لها .

الفصل الثانى

الاخلاق فى الفلسفة اليونانية

الحكمة عن طريق الانسجام

استطاعت أثينا بعد جهود مضنية ، وبعد أن كادت تقع فريسة لجحافل الجيوش الفارسية ، أن تنتصر علي الاعداء فى موقعة سلامين ، وقد أدرك الإغريقيون بعد هذا الانتصار الذى كاد أن يشبه المعجزة ، أنهم لا يستطيعون تضميد جراحهم إلا بخلق عقلية جديدة تؤمن بالقيم الإنسانية المطلقة، وبقوة العقل . وهكذا أفسحت الانتصارات الحربية ، التى أنقذت حرية الأبدان المجال أمام الانتصارات العقلية التي تحرر النفوس والأرواح .

واتجهت جهود الفلاسفة نحو تحليل الذات الإنسانية وجهات مختلفة . فظهر السوفسطائيون ورجال السياسة الذين أرادوا أن يتملقوا عواطف العامة عن طريق المقدرة الكلامية والخطابية : ولكن هل كانت أوتار القيثارة التي يسمعون الناس أنغامها تحقق التوازن والانسجام ؟ إن الناس كانوا أداة طيعة فى يد من يحركهم ، فإذا تكلم « بريكليس » فإنهم يقعون تحت تأثير خطابته القوية التي تهدف إلى العظمة المادية والقوة والجبروت . وإذا تكلم السوفسطائيون فإنهم يصبغون الظلم بصبغة العدل ، ويضعون أقنعة تحجب الحقيقة عن عيون الناس . وبين هؤلاء وأولئك تحير العامة من الناس ، وترك كل امرىء إلى نفسه يسير حسب نوازعه . واعتقد الناس على هذا النحو أنهم أحرار . ولكن هل كانت هذه هي الحرية التي سالت من أجلها الدماء

وأزهقت الأرواح دفاعا عن أرض الوطن ؟ هل كانت هـذه الحرية حرية حقيقية ؟

إن هذه الحال كانت ، فى الحقيقة ، منافية للحرية . فلا يكفي لتحقيق الحرية أن يتحرر الناس من القيود الخارجية، ليقعوا فريسة للعواطف والشهوات ، ولا يستطيعون التغلب أو التحكم فى نوازعهم الداخلية . وقد حلا للبعض أن يصور احتدام العواطف على هذا النحو على أنه عنوان للحيوية والنشاط ، وذلك لأن مرض النفوس لا يظهر على أنه مرض ، إلا بعد أن تتأصل جذوره فى الكيان الإنسانى بأكمله ، ويغدو من المستحيل علاجه واستئصاله . وكذلك فإن الصعوبة فى اكتشاف مرض الضمير أشق وأعظم ، لأنه يتطلب انطواء الذات على نفسها ، واختبار مكنوناتها اختباراً دقيقـاً بعيداً عن كل مؤثر خارجي . وهذه العملية هى « التفكير réfléchir » بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة .

سقراط

هذا التفكير فى شئون النفوس الإنسانية هو الذى دعا إليه سقراط . ولكى نفهم المثال الأعلى للإنسان فى العصر الإغريقى ، كما وضعه أرسطو فى صيغته الكاملة ، يجب أن نبدأ بسقراط الذى يعد بحق منشىء الطريقة العقلية للوصول إلى معرفة جوهر الفضيلة .

وقد كان يحلو لسقراط أن يتذكر دائما مهنة أمه ، حين يقول إنه « يولد » الأفكار فى العقول . وكان نشاطه بالنسبة لنفسه وبالنسبة لغيره يتركز فى أمر رئيسي : هو أن يرى وييسر للآخرين أن يروا ، وأن يحول الأنظار الحائرة فى المحيط الخارجي نحو المصدر الداخلى للنور وهو النفس .

ولما كان سقراط لم يكتب شيئاً فإن معرفتنا به تنطوى على شيء كبير من الغموض . فبعض مؤرخي الفلسفة يعزون إلى سقراط نظرة تأملية أو صوفية لفكرة الخير والجمال ، ومن هؤلاء « روجرز » فى كتابه « المشكلة السقراطية » (١) أما مؤرخو الفلسفة من الفرنسيين، فقد حاولوا فهم سقراط، لا بالرجوع إلى كتابات أفلاطون فحسب، بل بمقارنة ماورد على لسان أفلاطون بما ورد على لسان اكزينوفون ، وباتخاذ كتابات أرسطو مصدراً أساسيا لفهم حقيقة مذهب سقراط . وهذه الطريقة فى البحث ظهرت فى كتاب « إميل بوترو » (٢) كما ظهرت فيما كتبه « إميل بربيه » عن سقراط فى كتابه « تاريخ الفلسفة » حيث ذكر أن غرض سقراط الأساسي كان فى أن يجعل الناس يعترفون بأنهم لا يعرفون شيئاً فلم يكن غرضه إذن أن يعلم الناس ، أو أن يبث فى نفوسهم تعاليم خاصة ، بل كان غرضه أن ينفذ إلى عقولهم فيوقظها من سباتها ، ويجعلها تفكر وتناقش وتفهم ما يدور حولها فهما صحيحا .

على أنه قد يصعب علينا أن نعلل خلود سقراط ، اذا اقتصرنا فى نظرتنا إليه على أنه أراد أن يحرك العقول دون أن يوجهها . وفى الحقيقة فإن سقراط كثيراً ما كان يقتصر على إيحاء الفكرة إلى نفوس سامعيه ، ولكن هذا الإيحاء نفسه كان أقوى من كل توجيه صريح .

تساءل سقراط لم أصيب الناس بهذا الدوار العقلى الذى لا يكادون

---

(١) A. K. Rogers, The Socratic Problem (1933)

(٢) « سقراط مؤسس العلم الأخلاقى »
Emile Boutroux, Socrate Fondateur de la Science Morale.

يفيقون منه ؟ من أين جاءت هذه الفوضى العقلية ، وكيف تسنى للشهوات أن تسيطر على قلب الإنسان ؟ ولم تفرق الناس فى المدينة شيعاً وأحزاباً ؟

كل ذلك سببه أن الإنسان يتخذ من القيم الخارجية مرشداً له ، فى تعطشه للمعرفة ، ورغبته فى العدالة ، وبحثه عن السعادة . هذه هى الأشياء التى يبحث عنها الإنسان ، بيد أنه يبحث عنها حيث لا توجد. فالناس يعلقون سعادتهم على امتلاك الأشياء الخارجية ، ويستهويهم بريق الأشياء كما تستهوى النار الفراش ، فيتهافتون على هذا البريق أينما وجدوه ، وبذلك تتبعثر جهودهم ويصبحون فريسة للتشتت فى الفكر والعمل .

أما إذا وجه الإنسان نظره نحو المصدر الحقيقى الذى تستمد منه الأشياء الخارجية بريقها ؛ أى نحو القيمة المطلقة وهى تتمثل فى « الحكمة » ، فإنه فى هذه الحالة يتحرر من سيطرة المادة على نفسه . وهذا المصدر الحقيقى يكمن فى النفس ، ومنه تستمد القيم الأخرى حياتها ، وذلك كما تبعث الشمس الحياة فى الكائنات المختلفة : هذه الشمس الإنسانية هى « الخير » ، ونورها هو « العقل » ، وحرارتها هى « الحب » :

فالحكمة هى التى تحقق الحرية الحقيقية لأنها تحرر الإنسان من قيود الأشياء المادية ، وهى أساس « الحقيقة » لأنها تعبر عن العقل المتوازن الذى لا يميل مع الهوى ، ولا يشط فى أحكامه . كما أنها أساس « الجمال » ، أى جمال الروح لأن حب الخير يشع أضواءه فى جوانب النفس فيبعث فيها الإشراق والجمال ، وأخيرا فإنها أساس « العدل » وذلك لأن صالح كل إنسان يتحقق من إنكار الذات ، وإذا تحققت روح العدالة فى كل نفس، فإن ذلك يؤدى إلى مصلحة المجموع :

ولما كان عدد الحمقى كبيراً ، وهم أولئك الذين أغلقوا قلوبهم وعقولهم عن رؤية الحقيقة ، فإن سقراط لم يكن يترك فرصة تمر دون أن يختلط بهم ليقنعهم بسخف آرائهم أو بغطرستهم ونفاقهم . وما يزال يضيق الخناق عليهم حتى يدفعهم إلى الاعتراف بجهلهم بعد أن كانوا يظنون أنهم علماء ، وبعبوديتهم بعد أن كانوا يظنون أنهم أحرار ، وبضعفهم وتخاذلهم بعد أن كانوا يظنون أنهم أقوياء :

ودفع سقراط حياته ثمنا لتلك الجرأة : وذلك لأن الظلم المستقر لا يحب من يكشف عنه ويظهره واضحا للعيان . وبينما استمع إلى سقراط نخبة من الأتباع الذين اعترفوا بفضله ، فإن الدسائس كانت تحاك من حوله وترددت بشأنه الأقاويل الكاذبة حتى أوردته موارد الهلاك . وتجلت «حكمة» سقراط فى أحلك المواقف حين جابه الموت بقوله : « خير للإنسان أن يحتمل الظلم من أن يقترفه . »

التفكير أساس المذهب السقراطى :

حاول سقراط — كما قلنا — أن يرى وأن يجعل الناس يرون : وهذه الرؤية التى تنعكس على النفس فتكتشف خباياها هى « التفكير » أو عكوف النفس على ذاتها بالمعنى الحقيقى لكلمة Réflexion .

وإذا كانت معرفة كل شيء فى الوجود قد تمتنع على العقل الإنسانى ، إلا أن هناك نوعا من المعرفة يمكن بلوغه وإدراكه ، ويعنى به سقراط معرفة الوسائل التى تجعل المرء حكيما وفاضلا ، وبدون هذه المعرفة يصبح الإنسان فى مرتبة العبيد .

والعقول الإنسانية — حسب ما يرى سقراط تحتوى على «نواة» الحقيقة الأخلاقية وبقليل من الجهد يستطيع الإنسان أن يعثر على هذه النواة وينميها حتى يجعل منها شجرة باسقة . وهذا الجهد يستلزم منه أن ينظر فى نفسه ويختبر خباياها مطبقا بذلك الحكمة الخالدة التى نقشت على معبد دلفى : «إعرف نفسك بنفسك».

ولم تهدف محادثات سقراط إلا إلى الكشف عن خبايا النفس هذه وإظهارها واضحة ، وجعل محدثيه يقرون بأنم لا يعرفون ما كانوا يدعون معرفته ، ثم يوصلهم بعد ذلك ، عن طريق الأمثلة والتحليل إلى اكتشاف الحقائق الخلقية والفلسفية . وهذه الطريقة هى التى سميت بطريقة «التوليد».

معرفة الإنسان لنفسه : هذا هو الشرط الأول أو بداية الطريق التى توصل إلى الحكمة وإلى تحقيق السعادة .

والآن ماهى العناصر الأساسية لهذا التفكير أو عكوف النفس على ذاتها ، الذى دعا اليه سقراط ؟

أول مظاهر عكوف النفس على ذاتها هو الرغبة فى التخلص من تأثير بعض الآراء أو العادات المتسلطة على النفس بحكم العادة والتقاليد . فما أن يأخذ الإنسان فى التفكير فى نفسه ، حتى يلاحظ أن فكرته عن نفسه ليست كما كان يعتقد وأن كل القيم التى كان يعيش عليها قد اصطبغت بصبغة جديدة بذرت فى نفسه مبادىء الشك فيها . وهذا المظهر الأول من مظاهر التفكير قد يظهر فى النفس فجأة ؛ ولكننا غالبا ما نحاول أن نبعده لخوفنا

من أن يعكر علينا نظام حياتنا الرتيبة : فالناس ـ كما يقـول سقـراط ـ يخافون من التفكير ، ومن الاختبار الدقيق لجوهر الأشيـاء ، ولذلك فإن تفكيرهم لا يتعدى فى غالب الأحيان الأشياء السطحيـة . وكثيرا ما يحتج الكائن الداخلي (أى الضمير) على تصرفاتنا الخارجية ، ولكننا نخمدصوت هذا الاحتجاج .

وقد كان أعظم ما حققه سقراط فى مجال الأخلاق أنه انتبع لهـذا الاحتجاج ، واستطاع عن طريق التفكير الكامل ، وعكوف النفس على ذاتها، أن يميز « القيمة المطلقة » ، أو الحقيقة المطلقة من القيم الخارجية العابرة . وكان هدفه إظهار الأخلاق فى شكل وحدة متكاملة لا تناقض بين أجزائها . والتناقض الأخلاقى كان يحدث ، فى نظره ، عند انفصال هـذه العناصر الثلاثة : طريقة التعبير عن الفكرة ، والعقيـدة ، والعمـل . فعـدم التوافق بينها هو مصـدر كل شر . إذ أن الإنسان الذى « يتـكلم » دون أن « يعتقد » فيما يقوله ، ودون أن « يعمل » وفق ما يقترحه يعيش فى جو من الرياء والنفاق.

وقد كان ذلك هوحال السوفسطائيين الذين أغرقوا أثينافى محيط من القلق وزعزعة الأفكار.

وكذلك فإن الإنسان الذى تدفعه « عقيدته » فى محيط من الخفايا المظلمة يظل أمامها عاجزا عن الكلام أو العمـل بحجة صعوبة المسائل التي تشغل فكره وتعقيدها ، فإنه يكون إنسانا لا يعرف ما يريد ولا كيف يريد . وعقيدته فى هذه الحـالة تكون بعيدة عن العقـل ، وبعيدة عن مجـال التحقيق العملي .

وأخيراً فإن الإنسان الذى « يعمل » دون أن يعتقد فى قيمة عمله يكون كالآلة الصماء، وقد يندفع وراء نزوات طارئة تحيل عمله فساداً وعبثاً .

وهكذا نرى أن سقراط بإزاحته الستار عن عناصر التناقض الأخلاقى ، أراد أن يبين الناس مقدار ما يعيشون فيه من أوهام ، وبعد أن نبههم إلى طرد هذه الأوهام من نفوسهم ، أخذ يبين لهم مقدار جهلهم .

وهنا نصل إلى المظهر الثانى من مظاهر التفكير السقراطى ، وهو « الشعور بالجهل » . وهذا الشعور بالجهل - كما يخاله سقراط - يهدف إلى نتائج مثمرة لا إلى إشاعة الشك فى النفوس Scepticisme . فهو مثمر لأنه يعبر عن نشاط إيجابى ، ويرفض « المظهر » ، ليبحث عن « الجوهر » والوحدة . وعندما يثير سقراط فى نفوس من يحدثهم شعورهم بجهلهم ، يجعلهم يحققون الشرط الأساسى للوصول إلى الحرية الحقيقية . فالحرية لا تكون إلا بشعور النفس باستقلالها الذاتى autonomie؛ وهذا الإستقلال الذاتى يجب أن يبدأ بتطهير النفس لذاتها .

والمظهر الثالث للتفكير السقراطى هو « المعرفة الإيجابية » . فبعد أن اتخذ سقراط من التفكير أساساً لنقض الأوهام ، سارع إلى بنساء المعرفة الحقيقية وإحلالها محل هذه الأنقاض . وهذه المعرفة يجب أن تقوم على العقل والإيمان والإرادة ، وهى عناصر لا تتحقق ولا تتحد إلا إذا اتخذ الإنسان حيال الأشياء موقف التجرد عن الهوى .

وقد يظهر فى بادىء الأمر أن هناك تناقضاً فى هذه الفكرة . إذ يبدو من معناها أن الإنسان لا يعرف نفسه حقيقة إلا إذا نساها . ولكن التناقض

فى الواقع ، لا وجود له : فهناك فرق بين « التفكير فى شئون النفس » réfléchir ، وبين « التفكير فى النفس » penser à soi ، أى الاهتمام بكل ما يشبع رغباتها . وكلما فكر الإنسان فى نفسه بهذه الصورة الأنانية بعد عن طريق معرفتها . وعلى العكس ، إذا استطاع الإنسان أن ينسي نفسه ، أى ينسي شهواته ونزعاته الأنانية ، فإن ذلك يمكنه من التفكير فى معنى القيم الحقيقية ، ويجعله يشعر بذاتيته ويعرف نفسه معرفة صادقة لا زيف فيها .

وإذا تجرد التفكير من الأهواء والآراء المتسلطة أمكن له أن يكون موضوعيا ، ومحايدا ، وعادلا . ويستطيع المرء بذلك أن يحدد سلوكه تحديداً واضحا سواء تعلق ذلك بأسرته أو بعمله أو بوطنه . وهذا الموقف الواضح المحدد هو السبيل الموصلة إلى تحقيق الحرية أو الاستقلال الذاتى . ويمكن أن نطلق عليه اسم « ذاتية الإرادة » auto-détermination .

بعد أن حددنا شروط المعرفة الحقيقية ، على هذا النحو ، تظهر لنا قيمة الأقوال التى ترددت على لسان سقراط وهى : « أن الرذيلة ليست إلا جهلا » وأنه « يكفى أن نعرف الخير حتي نفعله » . لقد تشكك البعض في القيمة المطلقة لمثل هذه الأقوال ؛ وأوردوا أمثلة على رؤية الناس الخير وابتعادهم عنه وتمثلوا بقول الشاعر اللاتيني video meliora proboque, deteriora sequor « إنى قد أرى الأحسن ولكنى أتبع الأسوأ » والواقع أن المعرفة تخفى وراءها رغبات ذاتية والأنانية ـ كما قلنا ـ أو التفكير فى رغبات النفس وملذاتها تعرقل المعرفة ،

وتحول بين الإنسان وبين التقدير الصادق للأمور . وحينئذ فإن قول الشاعر اللاتيني يترجم عن حالة شخص تعميه الشهوات . أما أقوال سقراط فإنها تعبر عن حالة الحكيم الذى يفكر تفكيراً مجردا عن الهوى ، فيصل إلى المعرفة الحقيقية . وهذه المعرفة تقوده إلى السلوك الخير . فالمعرفة والسلوك عند الحكيم ليسا إلا مظهرين لقوة واحدة ، وهى قوة العقل المفكر .

ماهية السعادة

معرفة الإنسان لنفسه ، هذا هو الشرط الأول أو بداية الطريق التي توصل إلى الحكمة وإلى تحقيق السعادة . ولكن ماهى السعادة ؟

إن السعادة ـ كما يقول سقراط ـ ليست فى الجمال ، ولا فى القوة ، ولا فى الثراء ولا فى المجد ، ولا فى شيء مما يشبه هذه الصفات . فالسعادة ليست فى المظاهر الخارجية المادية ، ولكنها نتيجة حالة معنوية خالصة : وهذه الحالة المعنوية تتحقق إذا استطاع المرء أن يلائم بين رغباته وبين الظروف التي يوجد فيها (١)

والحكيم هو من لا يشغل نفسه بالرغبات التافهة ، بل بالرغبات التي تعلى من قيمته فى نظر نفسه ، وفى نظر الناس : ويقول سقراط فى رده على تهكم أنتيفون به : « ليست السعادة فى الأبهة ، والجرى وراء الملذات ، بل إنى

---

(١) [illegible] أنتيفون [illegible] التي [illegible]
بتهكم أنتيفون بسقراط [illegible] الفلاسفة يجب أن يكونوا أسعد
الناس ، ولكن سقراط لا [illegible] إلا تعاسة وشقاء وحالته [illegible]
[illegible] العيش [illegible] من أشياء [illegible]
[illegible] أشياء [illegible]

أعتقد أنه إذا كان من صفات الإله ألا يحتاج إلى شيء ، فلا شك أننا نقترب من هذا الكمال الإلهي كلما قلت حاجاتنا . وكلما قلت حاجاتنا التي نطلبها في آن واحد ، زادت أمامنا فرص الحصول عليها » :

« ليس الفقر والغني إذن في بيوتنا ولكنه في نفوسنا . ولسنا نسعد بتكديس الذهب والفضة ، ولكننا نسعد إذا نظمنا بحكمة حاجاتنا وشهواتنا . »

على ضوء هذه الآراء يتضح لنا مغزى العبارة التي وردت على لسان سقراط وهي : « إن الإنسان لا يفعل الشر بإرادته ، وأن الفضيلة ليست إلا ثمرة المعرفة . » فماذا يعني سقراط ، في الواقع ، بالسلوك الطيب ؟ إنه يعني بذلك أن يتبين المرء طبيعة السعادة الحقيقية. فإذا تبين هذه الطبيعة فلا بد أن يسلك السبل التي تؤدي إليها . وهو إذا فعل عكس ذلك ، فلا بد أنه يجهل حقيقة السعادة . فسوء التصرف إذن ناتج عن الجهل . وعبارة سقراط « إن الإنسان لا يفعل الشر بإرادته » معناها الحقيقي هو أن « الإنسان لا يخطئ طريق سعادته مختاراً » . وحين نفهم هذه العبارة على هذا النحو ينتفي عنها كل تناقض .

كما أننا نفهم تبعا لذلك أن « الفضيلة تتحقق عن طريق العلم » فالذي يجهل الطبيعة الحقة للسعادة ، ولا يعرف الطرق والوسائل التي تؤدي إليها ، لا يستطيع مطلقا أن يحصل عليها . والإنسان ـ كما يقول اكزينوفون على لسان سقراط ـ الذي يميز من بين ضروب السلوك الممكنة ، السلوك الذي يعود عليه وعلى غيره بالخير ، لا يمكن إلا أن يختار هذا السلوك.

وقد عني سقراط بعد ذلك ببيان الفضائل التي توصل إلى السعادة الحقيقية.

وأول هذه الفضائل الاعتدال [illegible] الاعتدال وحده هو الذي [illegible] إدراك اللذة الحقيقية .

وثاني هذه الفضائل العمل . فالعمل نستطيع أن نحصل على ما نحتاج إليه بطريقة شريفة ، ونستطيع أن نزود أذهاننا بأنواع المعرفة اللازمة لتنظيم جهودنا . والبطالة هي أس الفساد [illegible] الذهن وتضعف الصحة . وقد حث سقراط [illegible] على ممارسة الرياضة البدنية . وهو في ذلك متأثر ، بلا شك ، بما ساد في العصر اليوناني بأكمله من عناية بكمال الجسم وجماله تحقيقا للحكمة المأثورة « العقل السليم في الجسم السليم » .

وأخيرا فقد أشاد سقراط بالعدالة ، وجعل منها غاية السلوك الأخلاقي . وميز بين نوعين من القوانين : القوانين المكتوبة وهي التي تنظم علاقات الناس اليومية وتحقق الوئام في المدينة ، وهذه القوانين قد تختلف بحسب الأزمنة والأمكنة غير أن هناك قوانين أخرى غير مكتوبة ، وهي القوانين الأخلاقية ، وهذه ألزم للإنسان من القوانين الأولى لأنها في الواقع أساسها . وهي في نظر سقراط مطلقة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال(١)

والحكيم هو الذي يخضع [illegible] هذه القوانين لأنها صادرة في نظر سقراط عن إرادة الآلهة ، كما أن في الخضوع [illegible] صدير وسعادة النفس على أن للخضوع للقوانين الإنسانية كذلك [illegible] لأنه شرط الحياة الآمنة في المدينة .

---

(١) هذه في حقيقتها [illegible] القواعد الأخلاقية . [illegible] هذه القواعد على [illegible] .

وبعد فهذه هى الأفكار الأساسية التى ذاعت عن سقراط ، وهى تنسجم فيما بينها ولكنها لا تنتظم فى مذهب كامل واضح المعالم ، وذلك لأن سقراط لم يكتب شيئا : وقد دارت معظم أحاديث سقراط حول فكرة السعادة والوسائل التي تؤدى إلى تحقيقها . فإذا استطاع المرء أن يتبين معنى السعادة الحقيقية (وهذه هى المعرفة) فإنه ولا شك عامل على بلوغها (وهذا هو السلوك الأخلاقى) ، وهو حينئذ يسلك سبيل الحكمة . وهذه الكلمة الوحيدة هى كل الأخلاق فى نظر سقراط .

افلاطون

يمثل أفلاطون قمة التحليق فى عالم المثل لاكتشاف ما يحقق الوحدة الكاملة للنفس ، والوصول إلى حقيقة «الخير الأسمى Le Souverain Bien» . ومثالية أفلاطون تستمد عناصرها من التعاليم السقراطية ، بل إنها ، فى الحقيقة ، التأمل الفلسفى للظروف والنتائج المستمدة من حكمة سقراط كما عاشها بتجربته الحية . وقد تساءل أفلاطون ماهى الشروط التي مكنت لتلك الحكمة ، وجعلتها خالدة ؟ وإذا استطعنا اكتشاف هذه الشروط ، فكيف يمكن أن نستنبط منها طريق السلوك للإنسان والمجتمع ؟

انحصر العمل الفلسفى الضخم لأفلاطون أساساً فى الإجابة على هذه الأسئلة . فكل القيم التي تبحثها هذه الفلسفة ليست فى الحقيقة إلا محاولات لتوضيح القيمة السقراطية (١) . وحين نجد فى قمة عالم المثل ، المثال الأعلى وهو « مثال الخير » ، فإننا نكتشف أن أفلاطون يصور القيمة الكبرى للكمال الإنسانى ممثلة فى شخص سقراط وفكرة الكمال هذه أو الانسجام هى محور الآراء

(١) Georges Bastide, Les grands thèmes moraux de la Civilisation Occidentale, p. 26

التي جاءت على لسان أفلاطون فى كلامه عن الأخلاق والسياسة والمجتمع .

وتقابلنا عند عرض مذهب أفلاطون الأخلاقى صعوبات أخرى غير تلك التى وجدناها عند الكلام عن سقراط . فهنا تحيرنا كثرة النصوص واختلافها أحيانا حول فكرة معينة . كما أن الكثير من محاورات أفلاطون قد انصب على تمجيد سقراط ، مما جعل من الصعب البت فى نسبة الكلام إليه أو إلى أستاذه سقراط . ثم إن كلام أفلاطون يختلط فيه الجد بالسخرية .

ومع ذلك فإن دراسة النصوص توضح نقطتين أساسيتين : (١) إختلاف أفلاطون مع استاذه على بعض النقط الهامة : (٢) عرض المشكلات الأخلاقية - بالرغم من هذا الاختلاف - بطريقة تشبه كثيرا طريقة سقراط .

وأول الآراء التى نقضها أفلاطون قول سقراط : « إن الفضيلة علم » . فالعلم ينتقل من عقل إلى عقل عن طريق الحجج والبراهين ، فهل نستطيع أن ننقل الحاسة الأخلاقية من إنسان إلى آخر على هذا النحو ؟

وثانى أوجه الاختلاف أن أفلاطون قد أفسح للعقائد الدينية فى نظرياته الأخلاقية مكانا أكبر مما خصصه لها سقراط . وذلك لأن جزءا هاما من فلسفته قد عالج فكرة « خلود الروح » .

وقد عرض أفلاطون لفكرة الخير الأسمى فى محاورة « فيليب Philébe » ولم يتردد في القول كأستاذه : « إن الخير الأسمى للإنسان هو السعادة » : وهذا الخير الاسمي يتحقق بالمزج بين المعرفة وبين اللذات المشروعة . فالملذات بدون علم ، والعلم بدون ملذات كلاهما لا يحقق السعادة (١)

( ) André Cresson, le Probléme moral et les Philosophes
الترجمة العربية بعنوان « المشكلة الاخلاقية والفلاسفة » ، للدكتور عبد الحليم محمود والاستاذ أبو بكر ذكرى (دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٦) .

ولكن ما هي عناصر هذا المزج ؟ بالنسبة للمعرفة لا يرى أفلاطون ما يمنع من الإلمام بما يستطيع المرء تحصيله من شعبها المختلفة ولكن هل يكون الأمر كذلك بالنسبة للملذات ؟ هنا يجب أن نفرق بين اللذات الصافية ، واللذات العكرة فمن اللذات ما ليس لها من هذه الصفة سوى الاسم ، وهي في الحقيقة هزة وصل بين ألمين ، فاللذات التي تصحب رغبة جامحة ، لذات خطـرة ، يجب الابتعاد عنها . أما اللذات الصافية فهي تلك التي لا تهدف إلى تسكين ألم أو إشباع شهوة ملحة . مثال ذلك لذة الاستمتاع بالأعمال الفنية ، والإعجاب بالجمال في شتى صوره . ومن هذه اللذات كذلك ، لذة العلم وتثقيف العقل . ومن هنا نرى أن المعرفة واللذات الصافية لا يتعارضان ، بل يكمل كل منهما الآخر .

ويقول أفلاطون إن هذا العالم هو موطن الإنسان ، ولكنه في الحقيقة مقبرة « الجسم » ، « وكهف » الأوهام المظلمة الذي تقيدنا فيه أغلال العواطف الجامحة . أما « عالم المثل » ، فهو عالم الجوهر ومكان كل كمال . «فلا نجد هناك إلا كل نظام وكل جمال . » (١)

والإنسان الذي يبغي تحقيق السعادة والوصول إلى الحكمة يجب أن يصغي إلى توجيه الحكماء الذين يعرفون هذه الآفاق المثالية . وحينئذ يجد نفسه قادرا على اطراح التوافه والملذات العابرة ، ولا يخشى من بذل الجهد في كسر الأغلال التي تقيده بعالم المادة ، ويجد نفسه مهيئة للارتفاع إلى عالم المثل ، صاعدة إليه بطريق مزدوج هو طريق « العلم والمحبة » :

---

(١) ذكر بودلير الشاعر الفرنسي هذه العبارة في قصيدة من قصائده يصف فيها العالم الآخر بقوله :

" Là tout n'est qu'ordre et beauté ".

وفى مؤلف أفلاطون الخالد « الجمهورية » نجد أن الفكرة الأساسية هى تحقيق نظام مثالى للمدينة عن طريق تحقيق « الانسجام » بين عناصرها المختلفة (أى طبقاتها). وهذا الانسجام قد رسمه أفلاطون على نمط الانسجام بين قوى الإنسان الثلاثة الرئيسية . فإذا استطاعت كل قوة من قوى الإنسان أن تقوم بوظيفتها على الوجه الأكمل ، وإذا استطاع كل فرد فى المدينة أن يؤدى وظيفته على خير وجه فى المكان الذى خصص له ، تحقق التوازن النفسي والخلقى وعمت السعادة بين الجميع . وقد شبه أفلاطون النفس الإنسانية بعربة يقودها جوادان ويتحكم فيها حوذى ماهر : جواد أصيل هو « القلب » ، وجواد شرير هو « الشهوة » . أما الحوذى فهو العقل الذى يمنع القلب من الاندفاع والتهور ، ويجبر الشهوة على السير فى الطريق المستقيم .

• إن المرء ليستشعر السعادة بواسطة هذا الانسجام السائد بين الجزء الآمر وهو « العقل » ، وبين الجزأين الخاضعين وهما « العواطف » «والشهوة » ، مادامها قد أسلما له القياد ولم ينازعاه السلطة : وما دام المرء مالكا زمام نفسه على هذا النحو فإنه يتمتع بالخير الأسمى وبالصحة والسعادة . ويقول أفلاطون إن العدل ينشأ من الترتيب الذى وضعته الطبيعة بين تلك العناصر الثلاثة للنفس الإنسانية ؟ وينشأ الظلم من إعطاء عنصر فيها سيادة ليست له بالطبيعة . فالعدل فى النفس ليس إلا هذا « الانسجام » وهذا الاتزان. وليست السعادة إلا أثرا طبيعيا ونتيجة منطقية لها .

وهكذا نرى أننا فى انتقالنا من سقراط إلى أفلاطون ننتقل من الحكيم الذى يعيش الحكمة إلى الفيلسوف الذى يتأملها . وهذا الانتقال من «التفكير» الإيجابى النشط إلى «التأمل» الهادف إلى التشريع له مغزاه . إذ أن التأمل يجرد التميم من تجسداتها الفردية ، ويرفع إلى المجال النظرى ضروب الحكمة التي مارسها الحكماء كتجربة حسية .

أرسطو

إن أرسطو هو أول فيلسوف نجد عنده مذهبا أخلاقيا كامــلا : وهو كسابقيه قد اقتنع بأن الانسان غايته وهدفه السعادة . ولـكن كيف يحصل عليها إذا لم يعرف طبيعتها ولم يعرف الوسائل التي تؤدى إليهـــا ؟ إن علم الاخلاق ليس له من غرض ، فى الحقيقة ، ألا توضيح هاتين النقطتين .

فإذا كان الخير الأسمي للإنسان هو السعادة فما هى عناصرها الحقيقية ؟ يجب ألا نخلط بين السعادة وبين الحياة الحيوانية ، وهذا أمر بديهى لم يكن أرسطو فى حاجة لبيـــانه لولم تؤذه رؤية هؤلاء الرجال الذين وصلوا الى القوه والنفوذ ، واستعبدتهم الشهوات ، كما استعبدت « سردنبال » (١) . كما أن السعادة ليست في الثروة ولا فى ألقاب الشرف لأن هذه ليست غايات تطلب لذاتها :

إن السعادة الحقيقية تفترض النشاط والحيوية قبل كل شيء . فالإنسان الذى يعيش فى خمول ويقضي حياته فى تراخ وتــكاسل لا يمكن أن يكون سعيداً . ولكن أى أنواع النشاط يجب أن نمارسها ؟ .

هنا نلمس الفــكرة الرئيسية فى مذهب أرسطو ، وهى فكرة الوظيفة . أن كل إنسان منا يستطيع أن يؤدى وظيفته بإتقان ويستطيع أن يؤديها بإهمال .

---

(١) سردنبال شخصيـــة أسطورية ، ويقـــال إنه آخر سلالة نينوس وسميراميس ،وهو نموذج الأمير الماجن ، والجبان ، والمخنث . صوره لورد بيرون فى مسرحية : كما جعــل الرسام « دلاكروا Delacroix » من قصة موته موضوعا لإحدى لوحاته المشهورة) .

وهو إذا أداها بإتقان امتلأت نفسه غبطة وسعادة لأنه استطاع أن يحقق مواهبه في أكمل صورها .

وإذا إختبرنا على ضوء هذه الفكرة أنواع النشاط الانساني، وجدنا أنها ثلاثة النشاط الغريزى ، والنشاط الحيوانى ، والنشاط العقلى .

والنوع الأول غرضه المحافظة على حياة الفرد وحياة النوع ، ولا ينفرد به الإنسان بل يشترك معه فيه الحيوان والنبات.

أما النوع الثانى فيتضمن حياة الاحساس والشعور ، وهى حياة لا يتمتع بها النبات ومع ذلك فليست هذه الحياة قصرا على الإنسان بل يشترك معه فيها الحيوان .

أما ما يحقق صفة الإنسان الأساسية ، فهو الحياة العقلية : فالنشاط العقلى هو النشاط الذى لا يمارسه إلا الإنسان.

وللحياة العقلية مظهران : فهى فى مظهرها الأسمى حياة التأمل ويقصد بها أرسطو المعرفة ، والعلم ، والفلسفة. وليس هناك ما يعدل لذة الانصراف إلى مثل هذه الأمور الذهنية . ولكن حياة التأمل الخالص ليست فى مقدور كل إنسان . ولذا فقد يتعين أحيانا الاكتفاء بالمظهر الثانى للحياة العقلية . ويعنى به أرسطو « إخضاع تصرفات الإنسان لأحكام العقل » . ويستلزم ذلك تنمية بعض الفضائل الأخلاقية وممارستها حتى تصبح جزءا من عادات الإنسان . فليس الكريم هو الذى جاد بما عنده مرة ، ولكن من تعود الجود حتى أصبح من طبعه .

كما أن سر الحياة الأخلاقية يمكن فى تحقيق « الوسط العادل » . ففى

بكل ظرف من ظروف الحياة هناك إفراط يجب تجنبه . ونقص يجب تلافيه ، والفضيلة وسط بين الاثنين . وقد عني أرسطو بتسطير قائمة منفصلة للرذائل التي تنجم عن الافراط ، والرذائل التي تنجم عن التقصير .

ومن النوع الأول : التهور ، والمجون . والكبرياء : والحمق والتملق . ومن النوع الثاني الجبن ، وتبلد الإحساس ، والشح ، وحطة النفس ، والانزواء . أما الفضائل التي تتوسط هذين الطرفين فهي : الشجاعة ، والاعتدال ، والكرم ، والتسامح ، والتودد .

وإن من يعيش وفقا لمبدأ التوسط في الأمور قد لا يحقق لنفسه نشوة حياة التأمل والحكمة الخالصة ، ولكنه يضمن لنفسه حياة يتحقق فيها التوازن السعيد ، تحت سيطرة العقل . وهو مع ذلك لا يحرم من المتعة واللذة . فاللذة شعور يضاف إلى كل عمل خير فيجمله ، كما تضاف الزهرة إلى الشباب فتزيد من جماله . والانسان الذي لا يجد لذة فيما يقوم به من أفعال لا تنطبق عليه تماما فكرة « الانسان الخير » حتى ولو كانت أفعاله تهدف من الخير .

وأسمى أنواع السلوك هو السلوك الذي ينمي النفس ويزودها بالحكمة والمعرفة . ومع ذلك ، فلا يجب ، في نظر أرسطو ، أن نهمل في سبيل ذلك كل ما ينمي أجسامنا وكل متعه حسية .

والإنسان السعيد حتما حسب المبدأ الأرسططالي . هو الانسان السليم جسما ، المتوازن عقلا ، الذي يعيش في مجتمع يسوده السلام ، ويستطيع أن يزود نفسه بأنواع المعرفة المختلفة دون أن يهمل شئون حياته المادية . إن هذا النموذج هو المثال الأعلى اليوناني في أكمل صوره ، كما تصوره لنا الآثار الفنية والأدبية في العصر الكلاسيكي الزاهر .

الفصل الثالث

فكرة النظام والقانون فى الحضارة الرومانية

ساهمت العقلية الرومانية بعد العقلية اليونانية فى بناء حضارة البحر الأبيض المتوسط . وقد كان الدور الذى لعبه الرومان دورا عمليا أكثر منه عقليا ؛ فاهتموا بالتنظيم والتشريعات التى تكفل استتباب الأمن وتحقيق العدالة فى أنحاء امبراطوريتهم الشاسعة .

لم يهتم الرومان إذن بالفلسفة والجدل حول المسائل الميتافيزيقية ، ولم يحاولوا معرفة كنه عالم المثل ، بل اهتموا بوضع الأسس والقواعد العملية لتنظيم الدولة وتحديد حقوق المواطن وواجباته . ولا أدل على عدم ثقتهم بالفلسفة من هذه الحادثة التاريخية : فقد حدث بعد أن سيطر الرومان على أثينا وذلك فى سنة ١٥٦ ق م أن فرض على هذه المدينة غرامة مالية كبيرة لما قام فيها من أعمال السلب والنهب، فأرسل الأثينيون وفدا إلى روما ليطالب بتخفيف هذا الحكم ، وكان مكونا من ثلاثة من الفلاسفة هم كارنيادس ، وكريتولاوس ، ودويوجين . وانتهز هؤلاء فرصة وجودهم فى روما فنظموا سلسلة من المحاضرات بهروا بها عقول الشباب الذى كان متعطشا لمثل هذا النوع من المعرفة . وحاز كرنيادس ،على الخصوص ،ببلاغته التى كانت تتفق مع المزاج الرومانى نجاحا باهرا . ووصف بلوتارك المؤرخ الرومانى هذه الحادثة بقوله : « لقد تناقل الناس خبر يونانى حكيم غزير المعرفة ، سحر العقول وبهرها وأدخل فى نفوس الشباب حب العلم ، فتركوا جميع شواغلهم بل وملذاتهم وتعلقوا بسحر الفلسفة . ولكن « كاتون » المشرع الرومانى

ساءه أن تتغلغل تلك الروح الأدبية فى روما . وخاف على شباب روما إن هو كرس جهوده وحماسه لتلك الشئون العقلية أن ينتهى بتفضيل المجد العلمي وصناعة الكلام على المجد الحربى وصناعة السيف . فذهب الى « السناتو » ولامه على ترك هؤلاء السفراء اليونانيين دون حسم لمسألتهم : وطلب البت فيما جاءوا من أجله على وجه السرعة حتي يعودوا إلى بلادهم قبل أن يفسلوا على الرومان عقليتهم العملية .

والواقع أن روما لم تستطع أن تبني عظمتهـا وتخلد فى التاريخ مجـدها وانتصاراتها الحربية إلا بفضل صرامة الخُلق ، وقوة العزيمة ، والنظر إلى الأمور نظرة واقعية بعيدة عن كل خيال ، وإخضاع حياتهم وتصرفاتهم لنظام دقيق فى ظل القانون . وقد كان « كاتون » يمثل هذه العقلية الرومانية خير تمثيل ، بما فيها من واقعية واتجاه عملى ، ووطنية متفانية ، إذ وصف بأنه كان قوى الجسم لا يمل العمل ، قد أكسبته المواقع صرامة وشراسة ، وظهرت على جسمه فى أماكن متعددة آثار الجراح التي أصـابته فى الحرب : وكان يحتفظ ، حتي بعد أن تقلد أعظم المناصب ، ببساطة فى المعيشـة ويتنقل بين حقله حيث يزرع ويدير شئونه بنفسه ، وبين السناتو حيث كان يكرس بلاغته لخدمة العدالة والدفاع عن الأخلاق :

هذه الواقعية الرومانية إذا قورنت بمثالية اليونان ، ظهرت لنا فى طابع سلبي ، وهو أنها لم تكن تسمح بالتفكير وانطواء النفس على ذاتها لاكتشاف مكنوناتها . فلم يحاول الرومانى أبدا بدافع ذاتى أن يرجع إلى نفسه فيحللها كما يفعل الإنسان الذى يقتنع بأن العالم المادى عالم أوهام : ولم يخطر بباله أن يكون هذا العالم عالم غرور وأخطاء . بل كل ما رآه أن الانسان يعيش ويجب أن يعيش فى هذا العالم ، فيجب أن ينظر ويهتم بما حوله فى الخارج

ما العالم العقلى أو عالم المثل الذى تخيله أفلاطون ، فهو بالنسبة للرومانى الذى عاش فى إبان مجد الامبراطورية خيال يسحر العقول ولكنه لا يؤدى الى شيء :

وقد اصطبغت الفلسفة ذاتها بهذا الطابع اللاتيني الواقعى حين تأقلمت فى روما ، فنرى « بوزيدونيوس Posidonuis » مشلا يهتم بزيارة الاقاليم المفتوحة لملاحظة عاداتها وطبائعها غير المألوفة ، ويعجب باتساع نطاق المد والجزر على ساحل الاطلنطى وبالقردة التي تقفز بين الصخور فى جبل طارق .

وكان من أثر هذه النظرة الواقعية أنه حينما دخل الشك فى النفوس ، بعد أن أخذت الامبراطورية تتدهور ، وحينما مس هذا الشك قيمة الظواهر الخارجية ، لم يستطع الرومانى — إلا فى حالات نادرة — أن يجد فى نفسه منبعا يستمد منه القوة التي تسنده فى محنته . وإذا كان « ماركوس أورليوس » قد استطاع أن يتغلب على هذا الشك بتأملاته الفلسفية ، فإنه يعد من الحالات النادرة ، كما أنه لم يشعر بلذة التأمل والحاجة إلى اختبار النفس إلا حين اطرح المثل الرومانية القائمة على تمجيد القوة .

لقد اقتنع الرومان إذن أن العالم يجب أن يعرف لا لمجرد المعرفة ، بل يجب أن يعرف ليستخدم . وحين شرح « لوكريس » فى إحدى قصائده النظرية الكونية لأبيقور عده مواطنوه مجنونا بالرغم من أنه قصد بها إزالة الخوف الذى ينغص حياة الناس من فكرة الموت .

الواجب الوطنى هدف السلوك الأخلاقى:

هذه الواقعية ، وهذه النظرية العملية يلتقيان عند هدف أساسي واحد وهو : الواجب الوطني . فنشاط الانسان الايجابي وتنظيم الجهود الجمعية يجب أن يؤديا الى العظمة وسيادة الوطن . ويصبح الوطن أو المدينة فى هذه

الحالة محورا لجميع القيم ، أو مبدأ رعاية كل نشاط : وفى حياة كل إنسان يجب أن تتقدم الواجبات نحو الدولة على أى واجبات أخرى مهما كانت قيمتها . فالإنسان يتزوج اذا كان ذلك يخدم الدولة ، وينجب أطفالا وفق ما تقتضيه مصلحة الدولة ، كما أنه يعيش للدولة ويطمح فى أن يموت من من أجلها . وخدمة الدولة هى ما يضعه الانسان نصب عينيه حين يزرع الحقل أو يفكر أو يتكلم .

على أنه يجب أن نلاحظ أن فكرة الدولة لم تكن تعني فى نظر الرومانى الهيئة الحاكمة بل تعني المواطنين جميعا ، ولذلك فقد كان الرومانى يتكلم ويستخدم كل قوته البلاغية فى « الفوروم Forum » للدفاع عن حقوق المواطنين ومهاجمة كل من يعمل ، بل كل من تصدر منه أية نزعة للاضرار بالصالح العام : حتى لقد قال بعض المؤلفين أن أفراد الشعب الرومانى قد جند كل منهم نفسه للسهر على رعاية الجميع وتحقيق مجد الوطن (١) :

« النشاط الواقعى كمبدأ ، والمدينة كهدف لهذا النشاط ، والنظام والقانون تحت سيطرة العقل كوسيلة » . ذلك هو المثال الأعلى الاخلاقى كما صورته العقلية الرومانيه فى عصور ازدهارها :

واذا كانت فكرة « النظام » تحتل مركز الصدارة فى الصورة الخلقية عند الرومان ، فمن الواجب علينا تحليل هذه الفكرة اذ قد نميل إلى الاعتقاد بأن هذه الفكرة تقترب مما عرفته العقلية اليونانية عن فكرة « الانسجام » ، على حين أنها تبتعد عنها كل البعد .

فالانسجام اليونانى يحمل فى ذاته قيمته الخاصة ، ولا يحتاج لنشاط خارجى

1 — A. Grenir, Le Génie romain dans la religion, la pensée et l' Art.

لاظهار تلك القيمة . والحكيم يبحث عن هذا الانسجام الروحى لإرضاء ما ينزع اليه العقل من حب المعرفة الخالصة والرغبة فى الوصول الى الحقيقة العليا التى تفرض قوانينها على الكون . أما النظام الرومانى فإنه بعيد عن هذه المعايير الخاصة بوحدة الكون ، والكمال والخلود . ومعياره الوحيد هو قيمته العملية ومقدار ما يحققه من نجاح فى محيط الحياة . فهو يتمثل فى حنكة القائد المنتصر ،أو فى التدبير وموازنة اقتصاديات الدولة لتحقيق الرخاء فى كل أسرة، أو فى إعداد دفاع أو اتهام قوى الحجة محبوك الأطراف لخدمة الصالح العام، أو فى حكمة المشرع الذى يضع القوانين بما يطابق حاجات الناس ويحقق العدالة فى جميع صورها وتفاصيلها . ومجمل القول إن فكرة الانسجام اليونانى ذات جوهر جمالى ، تبحث عن جمال الروح وصفاء الضمير وروعة الحقيقة ، على حين إن فكرة النظام الرومانى تهدف الى غايات عملية مباشرة . أو اذا شئت فقل إن الانسجام «تأمل» على حين أن النظام « وسيلة » لحسن استخدام الطاقة البشرية :

ونتيجة لهذه الفكرة اتجه رجال الفكر والفلسفة فى روما الى الملاحظة ووصف أخلاق الرجال ودوافعهم المختلفة ، وإلى تحليل النفسيات كما تبرز فى محيط الواقع ، لا إلى إعطاء صورة مثالية لما يجب أن يكون عليه الإنسان كما فعل اليونان .

تحقيق النظام عن طريق احترام القانون :

ووسيلة تحقيق النظام على النحو الذى فهمه الرومان أى النظام الخارجى العملى لا تكون إلا باحترام القانون . وفى ذلك ما يفسر لنا ازدهار التشريع وقوته : بل أن أهم ما ندين به إلى الحضارة الرومانية هو ما تركوه لنا من تشريع يعد أساسا لكثير من التشريعات الحديثة .

ولم يفكر الرومان مطلقا فى إرساء تشريعاتهم على دعامة فلسفية ، أو فى تبريرها بالرجوع إلى مثال فلسفي عام . ولم يتساءل مشرعوهم قط إذا كان هناك ما يبرر وضع هذا القانون أو ذاك . والواقع أن البحث فى مشروعية القانون لا يكون فى الغالب إلا فى عصور الأزمات والاضطرابات السياسية وقد ظهر هذا الاتجاه فعلا عندما أخذت عظمة روما فى التدهور : أما فى عصر القوة والازدهار فقد كان يكفى أن يؤدى القانون مهمته التى شرع من أجلها ، بغض النظر عن أساسه الفلسفى أو الخلقى : وليس فى ذلك ما نعيبه على التشريع الرومانى ، إذ الواقع أنه فى عصر الازدهار والاستقرار لا تكون الاخلاق والقانون إلا شيئا واحداً . فلا يحتاج المرء لسلطة القانون لكى يحسن التصرف ولا يحتاج القانون لأن يكون سيفا مصلتا على رؤوس الأفراد لكى يقوموا بواجبهم على الوجه الأكمل وكل ما فى الأمر أن يظل القانون قوة تراقب عن بعد ، وتعيد الحق الى نصابه إن اختل ميزان الحق نتيجة لسوء التأويل لا لسوء النية :

وهنا نعقد مقارنة أخرى بين اليونان والرومان . فقد كانت اليونان دائما مسرحا للأزمات السياسية ، ولذا تكونت فيها المذاهب الأخلاقية بعيدة عن نطاق القانون : وظهرت هذه المذاهب على لسان فلاسفة ، كسقراط ، لم يجدوا فى القوانين القائمة من يحقق العدالة . ففشل القانون وعدم قدرته على إقامة ميزان العدل هو الذى دفع الإنسان إلى الرجوع إلى نفسه ليطلب اليها أن تمده بتلك القيم الأخلاقية التي تحقق له الطمأنينة وسط هذا الاضطراب الشامل ، وعلى هذا النحو أقام أفلاطون فكرة العدالة أولا على أساس فلسفى ، وذلك بالرجوع إلى تحايل النفس الإنسانية ، ثم عمم هذه الفكرة بعد ذلك حتى شملت نظريته المثالية عن تنظيم المدينة

أما الرومان فقد تمتعوا فترة طويلة بحياة الاستقرار السياسى ، ولذلك فلم يكونوا بحاجة إلى تلك الأسس الفلسفية لتبرير سلوكهم . ويمكن تشبيه هذه الحالة بحالة بناء قوى الدعائم ، وحينئذ لا تكون هناك حاجة لمهندس يراقبه وينصح بترميمه من آن لآخر . أما حين يتداعى البناء ويؤول للسقوط فحينئذ يتعين علينا أن نفكر فى إصلاحه ، وإذا تعذر الإصلاح وجب الهدم وإقامة بناء جديد .

سلك الرومان إذن فى تشريعاتهم كما سلكوا فى فهمهم لفكرة النظام مسلك « الواقعية » . والقوانين الرومانية كانت تعطى الاطار العام للعلاقات التي تنظمها وتترك التفاصيل تنظمها الجماعات المختلفة حسب عرفها وتقاليدها : وفى ذلك ما يفسر لنا احتفاظ القوانين الرومانية بقيمتها بالرغم من إختلاف الظروف الاجتماعية . فإذا قيل لنا مثلا أن « العدالة » تتلخص فى «إعطاء كل إنسان ما يستحقه »وان حق الملكية هو « حق المرء فى استعمال أو إساءة استعمال (١) ما يملكه ، والتصرف فى ملكه فى حدود ما يسمح به القانون » ، إذا قال لنا القانون الرومانى ذلك فهو لا يفعل أكثر من أن ينظم الحياة الاجتماعية بوجه عام ،ويقرر الأمر الواقع بالنسبة للملكية.وإذا حاولنا بالرجوع إلى مثل هذه التعاريف ، أن نحل مشاكل فلسفية أوخلقية ، اتضح لنا أنها ليست إلا صيغا عامة ، فما هو نصاب الحق الذى يحقق العدالة ؟ وما هى أوجه الاستعمال للملكية التى تكون مطابقة لروح القانون؟ إن الواقعية الرومانية لم تشغل نفسها بالإجابة على هذه الاسئلة وتركت تقرير أو تحديد الحقوق بالنسبة للطفل أو العبد أو المواطن أو الآلهة نفسها للعرف والتقاليد واكتفى القانون بأن يقرر مبدأ عاما .

---

(١) Le droit d' "user" et d' "abuser".

وهكذا نرى أن الرومان قد استطاعوا بتحليلهم لدوافع النفس الإنسانية فى مختلف وجوه نشاطها أن يقيموا صرحا قويا من القوانين الأساسية التى تنظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض من ناحية ، وبالمدينة أو الدولة من ناحية أخرى، واستطاعوا كذلك فى تطبيقهم لهذه القوانين بروح الواقعية وبتقديرهم للظروف والبواعث المختلفة، أن ينشئوا حول هذه القوانين العامة شبكة محكمة من الشروح التى تدل على المرونة فى التطبيق بالإضافة إلى الإلمام بكل التطورات التى تطرأ على البواعث الانسانية .

الفصل الرابع

الإلزام الخلقى فى الإسلام

إذا استعرضنا كتب الأخلاق التى كتبها كتاب الغرب وجدنا فيها ثغرة كبيرة . فهؤلاء الكتاب فى تأريخهم للمذاهب الأخلاقية : قد عرضوا لهذه المذاهب فى العصور اليونانية القديمة ، ثم فى الديانتين اليهودية والمسيحية ، وقفزوا منها فجأة إلى المذاهب الأخلاقية فى العصور الحديثة فى أوروبا أى منذ عصر النهضة إلى وقتنا الحاضر ، بدون أن يعرجوا فى قليل أو كثير على ما يتصل بالقانون الأخلاقى فى الإسلام .

ومع ذلك فإن ما جاء به القرآن فى مجال الأخلاق ذو قيمة عظيمة ، لا بالنسبة للحياة العملية للمسلمين أنفسهم فحسب ، بل بالنسبة لأبناء البشر جميعا . ومعرفة القانون الأخلاقى كما جاء به القرآن يكمل النقص فى تاريخ المذاهب الأخلاقية : ويفتح آفاقا جديدة فى دراسة المشكلة الأخلاقية ذاتها : وفى حل كثير من المسائل والصعوبات التى تثيرها .

وإذا كان بعض الكتاب قد تعرض فى كتاباته عن النظم الاسلامية بوجه عام لسرد بعض القواعد الأخلاقية التي تستخلص من القرآن ومن التشريع الاسلامى ، فقد كان يعالج هذه المسائل فى عجالة دون أن يكون فيما يسرده ما يشفى غلة الباحث الذى يريد أن يتعمق الدراسة العلمية . ولم يتعرض أحد — فيما نعلم — لبحث الجانب النظرى من المسألة : ولم يحاول استخلاص المبادىء العامة التى تستمد من القرآن . وكل ما فعله هؤلاء

الكتاب أو المستشرقون هو جمع بعض الآيات القرآنية التي تحتوى على قواعد للسلوك الأخلاقى وترجمتها .

أما المفكرون من المسلمين فقد جروا فى كتابتهم عن الأخلاق : إما على سرد بعض النصائح العملية التي تهدف إلى تقويم أخلاق الشباب : وإما على وصف طبيعة النفس الإنسانية وقواها والخلوص من ذلك إلى تعريف الفضيلة وتقسيم الفضائل إلى أنواعها الخاصة كل بحسب وجهة نظره . ومن أشهر المؤلفات التي تسير على هذا النهج كتاب ابن مسكويه « تهذيب الأخلاق » . وقد يجمع الكاتب أحيانا بين الأغراض العملية والتحليل النظرى كما نشاهده كثيرا فى كتب الغزالى ، وخاصة فى كتابه الجامع « إحياء علوم الدين » . كما حاول الغزالى في مؤلف آخر هو « جواهر القرآن » أن يحلل مادة القرآن ، ويصنف فيها قسمين كبيرين فى مجال الأخلاق : أحدهما يتصل بالمعرفة (أى بالناحية النظرية) ، والآخر يتصل بالسلوك (أى بالناحية العملية) . وخص بالقسم الأول ٧٦٣ آية من آيات القرآن ، وبالقسم الثانى ٧٤١ آية فيكون المجموع ١٥٠٤ آية وهى تمثل مايقرب من ربع عدد آيات القرآن . أما الآيات الباقية فهى لا تتصل فى نظره ، إلا بمسائل فرعية أو مكملة .

هذا الجهد الذى لا ينكر والذى يقوم على الرغبة فى التصنيف المنهجى قد وضع أساسا صالحا للدراسة العلمية . ولكنه لسوء الحظ ، لم يجد فيما مضى من يتابعه ليقيم صرح البناء كاملا ، ويبرز الفلسفة الأخلاقية القرآنية فى صورة مذهب كامل .

لم يحاول أحد إذن لا من فلاسفة الغرب ولا من فلاسفة الشرق أن يستخلص القانون الأخلاقى كاملا من القرآن . وإذا قلنا القانون الأخلاقى فإن

هذا الاصطلاح يعني عند فلاسفة الأخلاق الأسس والمبادىء النظرية العامة التي تكون بمثابة إطار تتحقق فى داخله وحدة التفاصيل وانسجامها .

وأخيرا تصدى لهذا العمل الكبير ، مايقرب من خمسة عشر عاما : عالم جليل من علماء الأزهر ، في رسالته القيمة التي نال بها درجة الدكتوراة من السربون وعنوانها : « أخلاق القرآن » (١) .

وإذا كنا فى هذا الفصل نهتم بتحليل فكرة الإلزام الخلقى كما جاءت فى القرآن ، فذلك لأن فكرة الإلزام لا يخلو منها أى مذهب خلقى جدير بهذا الاسم : فالإلزام هو العنصر الأساسى أو المحور الذى تدور حوله المشكلة الاخلاقية؛ وزوال فكرة الإلزام يقضى على جوهر الحكمة العقلية والعملية التي تهدف الأخلاق إلى تحقيقها. فإذا انعدم الإلزام انعدمت المسئولية وإذا انعدمت المسئولية ضاع كل أمل فى وضع الحق فى نصابه ، وإقامة أسس العدالة. وحينئذ تعم الفوضى، ويسود الاضطراب ، لا فى عالم الواقع فحسب ، بل من الناحية القانونية ومن وجهة نظر المبدأ الاخلاقى ذاته . وإذا كانت الاخلاق تؤول فى النهاية إلى مجموعة من القواعد ، فكيف يتسنى للقاعدة أن تكون قاعدة بدون أن تلزم الافراد باتباعها ؟

على أنه إذا كانت هذه هى أهمية الإلزام فى كل قانون أخلاقى ، وفى كل مذهب من المذاهب الاخلاقية مهما اختلفت صيغه وتفاصيله ، فإننا مع ذلك

---

(١) هذا العالم هو المغفور له الدكتور محمد عبد الله دراز وعنوان رسالته
La Morale Du Coran, Presse Universitaires de France, 1948
وقد اعتمدنا على هذه الرسالة فى كتابة هذا الفصل .

لم تعدم من الفلاسفة من ادعى إمكان قيام « أخلاق بدون إلزام ولا جزاء » :
ونشير من بين هؤلاء على الخصوص إلى الفيلسوف الفرنسي « جويو Guyau »
الذى ألف كتابا بهذا العنوان (١) . وقد حاول هذا الفيلسوف وأمثاله أن
يستعيضوا عن الإلزام بفكرة التقدير الفنى : بحيث يصبح الضمير فى نظرهم :
أداة للإعجاب بكل ما هو جميل : وهم يقولون : إننا إذا استطعنا تربية الذوق
الفني فى النفوس فلا شك أن إعجابنا بالجمال سيشمل إعجابنا بالأفعال الطيبة
والخصال الحميدة ونحن مع اعترافنا بأن هـذا الرأى قد يستميل كثيرا من
النفوس إلا أننا نرى ، مع ذلك أن هناك فروقا لا نستطيع إغفالها بين ما يتصل
بمحيط الأخلاق وما يتصل بمحيط الفن .

حقا أن ما هو خير جميل ، ولكن هل العكس صحيح ؟ ، وهل كل ما هو
جميل خير ؟ أن الشيطان قد يزين لنا أشياء تبهر أبصارنا وحواسنا ، بجمالها ،
ولكنها لا تنطوى إلا على الشر ، ولا تترك فى النفوس إلا حسرة وألما .

ويمكننا أن نقول كذلك إن الشعور الفني لا يتعارض هو والعواطف ، بل
إنه يعبر عنها على حين أن الشعور الأخلاقى قد يتعـارض هو والعـواطف
ويوجهها أحيانا وجهة ربما لا تميل اليها ولا ترتضيها بطبيعتها .

وأخيرا فإن الخطأ والإهمال بالنسبة للعمل الفني قد يصدم الحس ، ولكن
لا يتحتم لذلك أن يثير الضمائر ، ولا ينحرف المرء عن الأخلاق لمجرد أنه
أخطأ أو أهمل فى أداء عمل فني .

كل هذه الملاحظات تشعرنا بأن مجال الشعور الأخلاقى غير مجال الشعور

---

1 — Guyau, Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction

الجمالي : فالخير الأخلاقي يتصف بتلك السلطة الملزمة التي يتقيد بها الجميع ، وبتلك الضرورة التي يشعر بها المرء ، من وجوب تنفيذ أوامر محددة ، بغض النظر عما تكون عليه حالة عواطفه . وسوف نرى بعد قليل كيف أبرز لنا القرآن هذه الضرورة ، وكيف حدد لنا واجباتنا الخاصة والعامة .

والآن بعد أن وضحنا مبدأ الإلزام ، وبينا كيف يرتبط بشروط كل حياة أخلاقية ، نبحث في مصادر هذا الإلزام على ضوء بعض المذاهب الفلسفية ، ثم ننظر في موقف القرآن من هذه التفسيرات .

يرجع علماء الاجتماع الالزام الخلقي إلى سلطة المجتمع . فقواعد الأخلاق تفرض على الأفراد داخل نطاق مجتمع معين ، ولكل شعب قواعد خلقية تسود فيه في حقبة من الزمن ، وباسم هذه القواعد يظهر الرأي العام سخطه أو رضاه والأفراد داخل نطاق المجتمع مجبرون على التزام هذه القواعد ولو لم ترق لهم . أو لم تنشأ هذه القواعد لتنظيم علاقات الأفراد دون النظر إلى أهوائهم الشخصية ؟ فمجموعة التصورات الجمعية (وهي التي نتجت عن تبلور العادات والتقاليد والمعتقدات الخ ...) هي التي تحدد ضمير المجتمع وهذا الضمير الجمعي هو الذي يتردد صداه أو ينعكس في ضمير الفرد(١) .

وقد انتقد الفلاسفة هذا المذهب بقولهم إن المثالية الأخلاقية تصبح حينئذ في أن يجرد الإنسان نفسه من كل نوازعه الداخلية ، ومن كل ميل أو رغبة

---

(١) سوف نشرح آراء المدرسة الاجتماعية وعلى الأخص آراء زعيمها « إميل دوركيم » بالتفصيل ، في القسم الثاني من هذا الكتاب وهو الذي خصصناه لدراسة المنهج الاجتماعي في دراسة الظواهر الأخلاقية .

نحو التمرد على المجتمع ونظمه : وعلى هـذا الأساس كيف نفسر ظهور المصلحين والزعماء والقديسين الذين يدفعون بمجتمعاتهم خطوات نحو الأمام ويخرجون على النظم والأوضاع السائدة فى المجتمع ؟ :

فطن « برجسون » إلى هذا النقص فى المذهب الاجتماعى ، فبين فى كتابه « مصدرا الأخلاق والدين » (١) أن الالزام الخلقى لا ينبعث عن مصدر واحد بل عن مصدرين : أحدهما سلطة المجتمع : وهو يتفق فى هذا مع علماء الاجتماع ، والآخر قوة الإلهام التى تدفع بعض النفوس إلى إعلاء القيم الإنسانية ومحاولة الاتصال بالقوة الخالقة العليا مصدر الخير جميعه .

ولم يخل هذا المذهب، هو الآخر ، من النقد : فقيل إن فكرة الالزام إذا أصبحت غريزية، تحت تأثير الحياة الاجتماعية، فقد انتفت عنها صفة الخلقية وأصبح حكمها حكم الغرائز الأخرى التى توجه الإنسان فى مختلف شئون حياته وتعينه على حفظ كيانه . أما فى الحال الأخرى ، أى حال الإلزام الذى ينبعث عن قوة الإلهام والتطلع إلى المثالية ، فإن الشعور يتعدى نطاق الأخلاق : فالقديس الذى تصبح حياته كلها مثلا أعلى ، يسير بحسب هدى الإلهام دون أن يتردد ، ويحقق قول « بسكال » حين يقول : « إن الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق ».

إن مجال الأخلاق ، فى الحقيقة ، هو مجال إعمال الفكر والتدبر فى الأمور قبل اختيار السلوك. فإذا انعدمت هذه الشروط بحيث هبط المرء إلى محيط

---

(١) Bergson: Les deux sources de la morale et de la Religion

وقد فصلنا فى مكان آخر مذهب برجسون فى الأخلاق :

الغريزة أو ارتفع إلى ذرى القدسية فقد خرج سلوكه عن نطاق الأخلاق بوضعها الإنسانى :

وهكذا نرى أن برجسن قد أغفل فى الإلزام الخلقى عنصرا هاما هو العنصر العقلى : وهذا العنصر يقوم على ثلاثة أمور : التدبر الحكيم، وحرية الاختيار ومشروعية الفعل. هذه هي العوامل الهامة اللازمة لكل حياة أخلاقية : فجوهر الأخلاق هو النشاط العاقل المنبعث من باطن الذات .

ولننظر الآن ـ بعد نقد كل من الموقف الاجتماعى والموقف الفلسفى ممثلا فى مذهب برجسون ـ كيف يفسر القرآن مصدر الالزام الخلقى :

إن النفس الانسانية ، كما تدل على ذلك بعض آيات القرآن ، فقد عرفت في تكوينها الأول معنى الخير والشر : « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها » . كما ألهم الانسان الحدس الخلقى ، فعرف طريقى الفضيلة والرذيلة : « وهديناه النجدين » . ولا مراء فى أن الطبيعة الانسانية قد تندفع نحو الشر : « إن النفس لأمارة بالسوء » ؛ ولكن الإنسان قادر على أن يكبح جماح شهواته . وإذا لم يكن فى مقدور كل إنسان أن يغالب نفسه فيغلبها فإن هناك من يتيسر لهم ذلك بفضل العون الإلهى . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا أراد الله بعبد خيرا جعل له واعظا من نفسه يأمره وينهاه » .

هناك إذن قوة كامنة فى نفس الانسان : لا تهيىء له النصح ولا تضىء له السبيل فحسب بل إنها تحدد له ما يجب عمله ، وما يجب تحاشيه . هذه السلطة الكامنة التي تسيطر على قدراتنا وعلى غرائزنا السفلى ، هى أسمى جزء من نفوسنا ، هي العقل : فخارج ما يأمر به العقل لا تكون هناك قاعدة أو

سلوك له ما يبرره . وسلطة العقل هي السلطة الشرعية الوحيدة .(١)

وقد أشعرنا الله بفضل العقل هذا وبما يسبغه على الإنسان من الكرامة الإنسانية حين قال في كتابه العزيز : « ولقد كرمنا بني آدم ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » . ويخيل الينا أن القرآن لم يصور لنا النفس الإنسانية ، بالرغم من اندفاعها أحيانا نحو الشر ، على أنها شريرة في أصلها ، بل على العكس نرى في قوله تعالى : « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » ما يدل على الأصل الطيب ؛ ولا يفسد الإنسان إلا عدم استخدامه للقوى والمواهب التي أودعها الله قلبـــه : « لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل » فالأمر إذن يتوقف على مدى استخدامنا للقوى العليا التي أودعها الله إيانا ؛ وتنمية هذه القوى وتزكيتها يرفع النفوس ؛ وإهمالها يخفضهـــا إلى الحضيض : « قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها » .

ولم يقتصر القرآن في دعوته على إشعارنا بضرورة إيقاظ قوانا العقلية ، بل انه عني كذلك بإيقاظ مشاعرنا النبيلة بشرط أن تعمل هذه المشاعر تحت رقابة العقل ، وهو يدعونا لأن نزن الأمور بميزانها الصحيح قبل أن نحكم على قيمتها . ومن المشاعر النبيلة التي تثيرها فينا أخلاق القرآن مشاعر الأخوة واحترام الكرامة الإنسانية .

— ومصادر التشريع الإسلامي بما في ذلك التشريع الأخلاقي أربعة : القرآن ، والسنة ، والإجماع ، والقياس .

---

(١) نلاحظ هنا بعض الاختلاف مع مثالية المسيحية التي تغلب أحيانا سلطة العاطفة ممثلة في التسامح على سلطة العقل .

أما القرآن فهو كلام الله عز وجل . وهو يعبر عن الإرادة الإلهية ، فهو إذن المصدر الأساسي للتعاليم والأحكام الدينيةوالأخلاقية . وتؤكدلنا آيات القرآن هذه الحقيقة « إن الحكم الا لله » وحكم الله لا سبيل إلى التشكيك فيه ، « لا معقب لحكمه » . ويبين لنا القرآن كيف أن النبي نفسه لا يخضع للقانون الإلهي فحسب ، بل إنه أول من يخضع له :

« قل إن صلاتى . ونسكى ، ومحياى : ومماتى لله رب العالمين لا شريك له . وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين » .

فإذا كان الأمر كذلك فماذا يعنى إذن القول بأن هناك مصادر أخرى للإلزام إلى جانب القرآن ؟ وهل تشارك الحكمة الآلهية أنواع أخرى من الحكمة لها القوة الآمرة نفسها ؟ لننظر فى حقيقة السلطة التي تتمتع بها المصادر الأخرى .

لقد أجمع رجال الفقه على أن القواعد العملية التي اتبعها الرسول ، أى السنة ، هي المصدر الثانى للتشريع الاسلامي بعد كلام الله. والقرآن نفسه يحث المؤمنين على الأخذ بما يعمل به الرسول . « من يطع الرسول فقد أطاع الله » — « وما أتاكم الرسول فخذوه : وما نهاكم عنه فانتهوا » :

ولكن إذا نظرنا إلى الأمر عن كثب وجدنا أن الإلزام الذى يأتى عن الرسول ، لا يكون إلزاما حقيقيا ونهائيا إلا إذا كان مصدره الوحى . أما الأفعال الأخرى التى تنتفي عنها صفة الوحى الإلهى . فإن سلطتها ليست ملزمة إلزاما كليا . وهذا التمييز واضح فى القرآن : « يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم». على أن الرسول نفسه قدأوضح

ذلك بصفة قاطعة حين قال : « إذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر ؛ ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به ، فإني لن أكذب على الله » وقد أعلن كذلك أن رأيه قد يخطيء في تقدير أشياء الحياة المادية حيث يقول عليه السلام » : « أنتم أعلم بأمر دنياكم » وقد كان يحدث حين يؤم الرسول المسلمين إن ينسي شيئا أو يضيف شيئا ، فيسأله الناس في ذلك فيجيبهم : « إنما أنا بشر أنسي كما تنسون . فإذا نسيت فذكروني ».

فالرسول يبلغ الرسالة ويوضحها للناس ، وأوامره وأحكامه إذا لم ينزل الوحي بما ينقضها أو بما يعد لها تصبح في حكم الأحكام الإلهية ، كما أن تصرفاته والقواعد العملية التي يرسمها ، يضعها المسلمون أمامهم مثالا يحتذون حذوه ، ما دام لم يعترض عليها : وخلاصة القول إن أحاديث الرسول الصحيحة الموثوق بصحة نسبها إليه تعد ملزمة كإلزام القرآن لأنها ليست إلا تعبيرا عن الإرادة الإلهية .

ننتقل الآن إلى المصدر الثالث للإلزام في التشريع الإسلامي وهو الإجماع : إن السلطة التي تنبعث عن الإجماع يمكن الاستدلال عليها من بعض آيات القرآن : « كنتم خير أمة أخرجت للناس : تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » : وسواء أكانت هذه الآية موجهة إلى الأمة المحمدية عامة أم إلى الجيل الأول منها . وهو ما يبدو أكثر احتمالا : أي الى الجيل الذي عاصر نزول الوحي ، فهي تبين على كل حال أن هناك جماعة من الناس يعترف القرآن لها بحصافة الرأي ولاسيما في مسائل الأخلاق : فلا يمكن أن ينقلب ميزان الأمور بين يديها : فتبيح الشر وتمنع الخير . وفي القرآن آية أخرى تحض على الخضوع لسلطة أولى الأمر ، ولكن بشرط أن نرجع إلى المصدرين الأولين ، أي إلى القرآن والسنة ، في حال الاختلاف على أمر من

الأمور : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول » .

ويجب ألا نفهم من كلمة « الإجماع » ، أن الإجماع يتحقق بالتصويت أو بالاستفتاء العام بين المسلمين جميعا ، بحيث تشترك جميع العقول سواء من تفقه منها فى أمور الدين أو من لم يتفقه فى تقرير أمر من الأمور : كما أن الإجماع لا يعني اجتماع نخبة من الناس فى شكل هيئة أو مجمع ديني فى مكان معين لبحث أمور تتعلق بالفقه أو بالاقتصاد أو بالسياسة . إن الإجماع لا يشبه فى موضوعه ولا فى شكله مثل هذه التنظيمات الغربية .

أما من حيث الموضوع فوظيفة الاجماع هي اتخاذ قرار فى مسألة جديدة تتعلق بالسلوك الأخلاقي أو بالتشريع أو بالعبادة . والمسائل التي يبحثها الإجماع مسائل فرعية لا تتصل بالعقيدة ذاتها ، فالمسلم لا يستعين بسلطة الآخرين لكى يبرر عقيدته . وما دام إجماع الرأى يتحقق فى أمر من الأمور فذلك هو المطلوب ، ولا يهم بعد ذلك الشكل الخارجي للهيئة التى اتخذت ذلك القرار الاجماعى . فسواء أكانت هذه الهيئة مكونة من أعضاء رسميين نصبتهم الدولة أم من أعضاء اختارهم الشعب للإفتاء فى أمر من الأمور ، وسواء اجتمع هؤلاء الأعضاء فى صعيد واحد ؛ أم اتخذوا قرارهم الإجماعى متفرقين ، فإن هذا جميعه لا يؤثر فى قيمة النتيجة التى وصلوا اليها ، ما داموا قد وصلوا اليها بالطرق الصحيحة . وجوهر الأمر أن يكون كل عضو شاعرا باستقلاله التام فى التفكير ، وبمسئوليته الأخلاقية ؛ وأن يعبر عن رأيه بحرية بعد أن يقلب المسألة التى يبحثها على جميع وجوهها ويجب أن نلاحظ أن من يرجع إليهم فى

الرأى إنما هم العلماء المتفقهون فى المسائل التي يستشارون فيها . كما يجب أن يكون تحت أيديهم الوثائق الضرورية والشواهد التى يعتمدون عليها فى تقرير رأيهم ؛ ويجب أن يكونوا من المتضلعين فى تاريخ الفقه الإسلامى عارفين بظروف تكوينه وبخلفيات تطوره .

فالإجماع في التشريع الاسلامى . ليس كما يدعى بعض علماء الغـــرب مجموعة من الآراء التعسفية تتفق جزافا ، بل إنه يعبر عن الوحدة التى تأتى عن طريق الاقتناع ، وهذا الاقتناع تفرضه الحقيقة على جميـــع العقــــول المستنيرة . وإذا كان العلماء يصلون فى مسألة ما إلى الاجماع فمـــا ذلك فى الحقيقة : إلا لأنهم يرجعون إلى النصوص القرآنية وإلى الأحـاديث النبوية محاولين أن يستخلصوا منها الرأى الأمثل . واتفاقهم على رأى معين بعد التمحيص معناه أن هذا الرأى هو الصواب .أو هو أقرب الآراء إلى الصواب وعلى هذا الأساس يلتزمه المسلمون جميعا .

ننتقل الآن إلى الكلام عن القياس : فبينما ترى المدرسة « الظاهرية » فى الفقه أن من الواجب الاقتصار على المصادر الثلاثة التي تكلمنا عنها ، وهي (الكتاب والسنة والإجماع) ، فإن المدارس الأخرى ترى أن هناك مصدرا رابعا أساسه القياس على الأمثلة التى وضعهـــا الصحـابة وعلى الآراء التى تصرف بمقتضاها من جاء بعدهم من قادة المسلمين والقيـــاس بحسب تعريفه يفترض وجود « حال نموذجية » يقاس عليها فيما يعرض من حالات جديدة . فإذا كانت الحال النموذجية قد اشتق الحـــكم فيهـا رأسا من القرآن أو السنة أو الإجماع ، فلا خوف إذن من القياس عليهـا . ولكن قد تعرض بعض الحالات التي لا يكون فيها حكم القرآن أو السنة صريحا ، فيترك الأمر للاجتهاد الشخصى .

فالمغرب مثلا ببعض الخلافات : هل يسمح لنا فى حالة الحرب أن نصوب أسلحتنا نحو العدو وهو يتقدم محتميا بأسرانا الذين يضعهم فى المقدمة ؟ إننا إذا أطلقنا الرصاص قد نقتل أرواحا بريئة : وقد يكون ذلك مخالفــا للآية التي تقول: « ولا تقتلوا النفس التى حرم الله قتلها إلا بالحق . ولكن الإمام « مالك » أفتى فى ذلك بالحل الذى يضمن أخف الضررين : أفتى بمواصلة القتال . لأن التوقف عنه قد يودى بمصلحة الجماعة الاسلامية بأسرها ؛ وإذا انتصر العدو فإنه سيقتل أكبر عدد من المسلمين : ولن يكون الأسرى الذين أردنا حمايتهم أحسن حظا من غيرهم . فاستنباط حل جديد : ولو كان فى ذلك بعض المخالفة لحرفية القانون : يباح فى نظر بعض الفقهــاء إذا كان الغرض منه تحقيق المصلحة العامة .

ننتقل الآن إلى مسألة أخرى وهى الخاصة بوحدة الإلزام الخلقى أو تعدده، وسنرى فيها أيضا رأى الفلسفة ورأى القرآن .

ـــ إذا كان القانون الأخلاقى عاما تعين أن تكون قواعد السلوك التى يفرضها علينا ثابتة لا تتغير ، أما اذا كان نسبيا فإن هذه القواعد تصبح مما يحتمـل التغيير والتبديل تبعا لتغير ظروف الحياة .

هذه ، فى الواقع ، مشكلة من أهم مشكلات علم الاخلاق : فإما أن نحتفظ بوحدة القانون الاخلاقى ، وإما أن نحترم تنوع الطبيعة واختلاف ظروف الحياة . إما أن تحتفظ القاعدة بصرامتها أو تنثني تبعا لتركيب شئون الحياة وتعقدها . إما أن نصعد الى المثال الخالص الأبدى أو نهبط الى مجال الواقع المتغير . ونحن كلما اقتربنا من أحد هذين القطبين زاد بعدنا عن الآخر :

وهناك مشكلة أخرى تتصل بهذه المشكلة الأولى: وهى مشكلة السلطة والحرية.

فالإلزام يوحي بوجود علاقة تضع إرادتين وجها لوجه ، إرادة المشرع الذى يأمر وهو حريص على سلطته ؛ وإرادة المشرع له الذى يتصرف وهو حريص على حريته . وسلطة المشرع يزداد احترامها وتقديرها فى النفوس كلما كانت القواعد التى تقررها هذه السلطة ثابتة الأسس وطيدة البنيان لا تزعزعها تقلبات الظروف الفردية ؛ ومعنى ذلك أن الإلزام المطلق يقابله بالضرورة خضوع تام وانتفاء للحرية . وحينئذ نتساءل : وما فائدة الضمير الأخلاقى ، إذا كان وجوده أو عدمه لا يغير شيئا مما فرض علينا .

ونحن إذا نظرنا ، من ناحية أخرى ، بعين الاعتبار إلى قيمة هذا الضمير ومنحناه حرية الاختيار والتصرف المطلقة فستكون النتيجة عكسية : ويصبح الإلزام مجرد نصيحة يمكن أن نقبلها أو نرفضها بحسب تقديراتنا الشخصية.

ما الذى يتعين علينا بإزاء هذه المشكلات المتعارضة ؟ هل يجب أن نختار بين أحد الاتجاهين المتضادين ؟ أو نحاول الالتقاء بهما فى منتصف الطريق ؟ وإذا تعين الاختيار فأى الاتجاهين نختـــار ؟ وإذا تعين التوفيق فعلى أى أساس يكون التوفيق ؟

هذه هى بعض مشكلات الأخلاق العويصة ، فلننظر الآن فى الحلول التى اقترحت للتغلب عليها ، وسنرى أن المذاهب المختلفة قد نزع كل منها إلى أحد الاتجاهات ، على حين أن القرآن قد استطاع بمذهبه الأخـــلاقى أن يوفق توفيقاً محكما بين هذه الدوافع المختلفة . وقد اخترنا من بين المذاهب الفلسفية مذهبين : أحدهما يمثل الاتجاه نحو السلطة الصارمة لفـــكرة الواجب وهـــو مذهب « كانط » ، والآخر يمثل الاتجاه نحو إعـــلاء القيمة الذاتية للنفـــس واحترام الابتكار الشخصى وهو مذهب « رو Rauh » .

كان مذهب الفيلسوف الألمانى « كانط » ثورة على المذاهب التى أضعفت سلطة الأخلاق (١) وأخضعتها لمطالب الحياة المدنية المترفة : فأراد أن يضع حدا فاصلا بين فكرة الاخلاق وفكرة الحياة الحسية . وقد ذهب فى ذلك إلى أبعد حد ممكن ؛ فجرد معنى الواجب من كل ما قد يعلق به من شئون التجربة الحسية : بل جرده أيضا من مادته التى تظهر فى شكل القواعد المختلفة ، ونظر اليه فى صيغة شكلية مجردة Caractère formel وجعل منه قانونا عاما يصلح لأن يطبق على كل ارادة . ومن هنا جاء تعريفه للواجب بأنه : « كل سلوك يمكن أن يصاغ فى قاعدة عامة بدون أن يكون عرضة لنقد العقل أو تسخيفه له . » وبهذه الطريقة استطاع أن يقدر قيمة الواجبات الخاصة : من حيث أنها أخلاقية أو لا أخلاقية ، وذلك بوزنها بذلك الميزان الوحيد وهو : مقدار صلاحيتها لأن تكون واجبات عامة تفرض على كل إنسان . وعمومية القانون الأخلاقى عند « كانط » يمكن أن تصاغ فى هذه العبارة : « تصرف بحيث يمكن القاعدة التى تخضع لها ارادتك أن تسرى كمبدأ يتخذ أساسا لتشريع عام » .

فلننظر الآن إلى ما يمكن أن يوجه من نقد إلى هذا المذهب الذى أجمع مؤرخو المذاهب الأخلاقية على أنه أسمى ما عرف عن فكرة القانون الأخلاقى .

وأول ما نلاحظه أن الارتباط ليس ضروريا بين فكرة العموم وفكرة الأخلاق . وقد يؤدى بنا تطبيق فكرة كانط إلى أنواع من الخلط بين القيم

---

(١) سنفرد فيما بعد فصلا خاصا نشرح فيه بالتفصيل المذهب الأخلاقى لكانط .

الاخلاقية . وذلك حين نعطى المرء الحق فى أن يضفى الصفة الاخلاقية على كل فعل يسمح له ضميره بأن يعممه : فمن هــذه الأفعــال التى يسمح لنا ضميرنا بأن نعممها ما قد يكون غير أخلاقى، إن لم يكن فى نظر الرأى العام فعلى الأقل فى نظر كانط ذلك الفيلسوف الذى كان يسمو بالاخلاق الى مرتبة رفيعة : مثال ذلك تصرف الطبيب الذى يخدع المريض أو يكذب عليه إذا وجد أن فى ذلك ما قد يســاعد على شفائه ، وتصرف الإنسان المرهف الحس حين يفضل الانتحار على تحمل إهانة تنال من شرفه: إننا اذا سألنا ضمير أو عاطفة من يقدمون على مثل هــذه التصرفات ـ وهى بلا شك تمثل خروجا واضحا على القانون الاخلاقى ـ فإن هذا الضمير لن يتردد فى إعطاء تلك التصرفات صيغة القانون العام بمعنى أنه يعممها على جميع الناس إذا وجدوا فى ظروف مماثلة .

ولنسلم بأن الإلزام فى أداء الواجب إلزام عام . ولكن هذا لا يمنع من أن نميز درجات من هذا العموم : فهناك الواجب الأبوى ، والواجب الزوجى ، والواجب على الرئيس لمرؤسيه ، والواجب على الصديق لصديقه: والواجب على المواطن لوطنه : والواجب على الانسان للإنسانية بصفة عامة . وهناك واجب العمل ، وواجب التفكير ، وواجب الحب . فهل نستطيع أن نعمم جميع هذه المعانى على جميع الأشخاص. وعلى جميع الأشياء بنسبة واحدة ،(١)

---

(١) حين تعرض دوركيم لفكرة الواجب الاخلاقى بين أن كل شخص مصاب بنوع من « العمى الاخلاقى Daltonisme Moral فى ناحية معينة ، فقد يكون مرهف الحس فيما يتعلق بواجبه نحو عمله ، ضعيف الحس فيما يتعلق بواجبه نحو أسرته أو العكس .

وهل نستطيع أن مثلا أن نطلب من زوج أن يعامل نساء العالم جميعا كما يعامل زوجته ؟ إن الواجب فى مثل هذه الحال إذا تعدى نطاقا خاصا لم يصبح واجبا ، بل إنه قد يصبح جريمة . فصفة العموم التي نلحقها بفكرة الواجب إذن صفه نسبية ، ولا نستطيع أن نحدد مداها إلا بالنسبة لظروف خاصة . ولا يكفى أن نقول إن الأخلاق هي أداء الواجبات التي يقتنع المرء بضرورة تعميمها بالنسبة لجميع الناس ، بل إن تقسيم الواجبات وتعريفها وتحديدها مسألة جوهرية يجب أن توليها الأخلاق أكبر شطر من عنايتها .

فلنختبر الآن النظرية المضادة ، أى نظرية « رو » .

يبلغ التضاد بين « كانط » ومعارضيه مداه عند « جويو » الذى أراد أن يقصر الأخلاق على نوع من الشعور بالجمال ، وعند « نيتشه » الذى جعل السعادة فى قوة الحياة وحكم على الأخلاق بأنها أخلاق العبيد ، وأنها من صنع الإنسان ، وأن الإنسان يجب أن يتخطاها ليصبح إنسانا متفوقا (سوبرمان) :

غير أن هناك فيلسوفا لم يذهب هذا المذهب الثورى ، ولم ينزع إلى القضاء نهائيا على فكرة الإلزام ، ولكنه مع اعترافه بسيطرة فكرة الواجب على الفرد ، رأى أن من حق الفرد أن يتمتع بشىء من الحرية فى استنباط قواعد السلوك التى يلتزمها : هذا الفيلسوف هو « رو Rauh » :

لقد كان « رو » على حق حين أعلن أن أية قاعدة عامة لا يمكن أن تنتظم جميع الوقائع الحسية الخاصة ، وكما أننا لا نستطيع أن نحدد نقطة على خريطة إلا بالنسبة لنقطة أخرى ، ولا نستطيع أن نفسر كلمة فى عبارة إلا إذا راعينا سياق الحديث ، وكما أن الطبيب لا يستطيع أن يؤكد مفعول الدواء إلا إذا أدخل فى حسابه مزاج المريض الخاص وتطورات مرضه ؛ فكذلك

عالم الأخلاق لا يستطيع أن يغفل من التصرف الإنسانى عامل الزمان والمكان (١)، لأن التصرف فى جوهره يحدث فى زمان ومكان معينين، ولا يكفى فى السلوك أن نحكم بمشروعيته منطقياً بل يجب أن ننظر إلى إمكان تحقيقه عملياً، وإلى إمكان انسجامه مع الظروف المحيطة: ومعنى ذلك أنه يتحتم علينا قبل أن نتخذ قراراً ما، أن نحيط علما بالحقائق الموضوعية لا فى حالها المعاصرة فحسب، بل فى تاريخها وتطورها كذلك. ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل يجب أيضاً أن نحسب حسابا فى الوقت نفسه، لاختلاف العوامل النفسية التى تحدد تصرفاتنا. وإذا أدمجنا هذين النوعين من التحوطات كل فى الآخر وجدنا أننا نحصل فى كل حال تعرض لنا على تصرف مبتكر. ويذكرنا ذلك بقول بعض الفلاسفة: أن لحظتين من لحظات التاريخ لا يمكن أن تتشابها مطلقاً، فالحياة الأخلاقية بناء على ذلك تتصف بالنسبية المحضة.

ولا يصعب علينا أن نبين أن « رو » قد أغرق هو الآخر فى المبالغة: فعدم التطابق التام بين لحظتين من لحظات التاريخ أو من لحظات الحياة، لا ينفى بتاتاً وجود نوع من التشابه بينهما، ووجود مقياس مشترك يمكن عن طريقه النظر اليهما. والصفات المميزة للفرد لا تنفى مطلقاً وجود صفات نوعية. ومرور الحوادث خلال الزمن لا ينفى أبداً بقاء آثارها. إن هذا الفيلسوف يدعونا لكى نركز جهودنا على اللحظة الحاضرة، ويدفعنا فى صراحة لأن نتحرر من المبادىء العامة ومن المثل العليا. فبدلا من أن نخضع لها أفعالنا، يجب أن نخضعها هى للتجربة. ولا تقتصر النتيجة حينئذ على إعطاء كل امرىء الحق

---

(١) من هذه الزاوية يمكن أعتبار « رو » من الفلاسفة الذين يمهدون لوجهة النظر الإجتماعية فى دراسة الأخلاق.

فى أن يشرع لنفسه واجباته وفق ما يلائم طبعه واستعداداته فحسب، بل إن الشخص الواحد يصبح فى حل من إعادة النظر على الدوام فيما رتب لنفسه من قواعد، ويصبح فى حل من أن يهدم فى كل لحظة ما انتهى من بنائه فى اللحظة السابقة .

ظهر بوضوح أن المذاهب الأخلاقية التى استعرضناها لم تبرز من الحقيقة الأخلاقية — وهى حقيقة مركبة متشابكة — إلا بعض وجوهها . والمتتبع لتاريخ الفلسفة يلاحظ العيب نفسه فى المذاهب الكبرى التى تتعرض لنظرية المعرفة : فهناك المذهب المثالى ، والمذهب الواقعى، والمذهب العقلى، والمذهب التجريبى ، وكلها يتعارض بعضها مع بعض ، لا لسبب إلا لأنها ادعت لنفسها إمكان تفسير المعرفة الإنسانية بالرجوع إلى مبدأ وحيد .

وما حدث بالنسبة للفلسفة النظرية حدث كذلك بالنسبة للأخلاق، فأراد فلاسفة الأخلاق كل بدوره أن يبنى قواعد الأخلاق على مبدأ وحيد . فهو أحيانا مبدأ السعادة ، وأحياناً مبدأ اللذة ، وأحيانا مبدأ العقل الخ ... والحقيقة أنه لا يكفى فى توجيه إرادتنا أن نرجع إلى قاعدة عامة ، أو أن نحلل بدقة الموقف الخاص الذى نجد أنفسنا فيه ، بل إننا نحتاج إلى الجمع بين هذين الشرطين ، وإلى التوفيق بين مثال أعلى يأتينا من مصدر علوى ، وبين الحقيقة الواقعية التى نعيش فى وسطها . ومهمة الضمير الأخلاقى هى أن يكون همزة الوصل بين المثالى والواقعى ، بين المطلق والنسبى بحيث يتحقق للفعل الأخلاقى الثبات الذى يميز كل قانون عام ، والتنوع الذى يلائم ظروف الحياة ويشعر الإنسان بذاتيته وبحريته فى التصرف .

- والإلزام الخلقى فى القرآن يقوم على مراعاة هذه الحقيقة المزدوجة: فلنستمع إلى القرآن حين يقول : « فاتقوا الله ما استطعتم » .ألا نلاحظ الصفة المميزة

لهذه الصيغة ؟ إنه لا يقول لنا . أعملوا ما يتراءى لكم أنه الأحسن بحسب وحي الساعة ، كما أننا لا نرى فى هذه الصيغة صفة الأمر الصارم الذى لا يقبل استثناء ولا تعديلا . إن هذه الآية القصيرة لا تترك الحبل على الغارب ، كما أنها لا تحدد تحديدا صارما عنيفا ، ومع ذلك فقد جمعت بين الاتجاهين : وفى هذه الكلمات الموجزة الواضحة يدعونا القرآن لأن نوجه أنظارنا نحو الله وأن نطيع أوامره ، وأن نعمل ما فى وسعنا للتوفيق بين أوامر الله ومقتضيات الحقيقة الواقعية ، وبذلك تتصل الحلقات التي حاول الفلاسفة فصمها ، وتحقيق الارتقاع نحو المثال الأعلى مع مراعاة ما تقتضيه الطبيعة الإنسانية : وإذا شئت فقل : يتحقق الخضوع للقانون وحرية الإرادة . إن ضمير المؤمن لا يسمح له بأن يقوم بأفعال غير مشروعة إلا إذا كان أمام ضرورة لا محيص عنها ، وفى هذه الحال لا يؤاخذ بما فعل ، كما أن الله يصفح عنه إذا أخطأ عن غير عمد : « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ماتعمدت قلوبكم ». هناك أشياء لم تفصل تفصيلا واضحا وفى هذه الحال قد نخطىء فى تفسيرها، أو تعريفها . وهذا الاحتمال هو نتيجة طبيعية لإنسانيتنا ولحرية الاختيار والتصرف التي منحناها . وواجب المؤمن هو أن يحاول ، فى حال الشك ، أن يتبين فى إخلاص مايتفق مع أوامر الله ، فإذا أخطأ بعد ذلك فهو ليس بمذنب مادام قد بذل الجهد الضرورى الذى فى وسعه .

على أن الأمور إذا اشتبهت علينا فمن الخير أن نتقى الشبهات ، وقد أكد الرسول ذلك مستوحيا الآية الكريمة : « ولا تقف ماليس لك به علم » ، فقال : « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات . فمن اتقى ا[illegible] فقد استبرأ لدينه وعرضه ، وقال كذلك : « دع مايريبك إلى ما لا [illegible] فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة » . ولما سئل الرسول عن تعريف [illegible]

والشر أجاب : « استفت قلبك ، واستفت نفسك : البر ما اطمأنت اليه النفس ، واطمأن إليه القلب ، والإثم ما حاك فى النفس ، وتردد فى الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك » .

هذا هو موقف القرآن من الإلزام الخلقى : دعوة إلى اتباع القواعد العامة التى أمر بها الله مع ترك حرية التصرف والاختيار للمرء فى نطاق التفاصيل التى تعرض لنا تبعا لتغير ظروف الحياة . فلا يدعي القانون الأخلاقى فى القرآن أن هناك طريقة واحدة لفهم القاعدة ، وأن هناك طريقة واحدة لتطبيقها ، وأن هناك طريقة واحدة للتوفيق بينها وبين القواعد الأخرى فالقاعدة مهما بلغت من الدقة والإحكام تترك أحيانا بعض التفاصيل دون تحديد ، وهنا ويظهر مجال الاجتهاد الشخصى والتفكير المستقل الحر ، والاعتماد على ملكة العقل التى أودعها الله الناس .

فالمجهود الفردى واجب فى نطاق الأخلاق ، وهو مجهود يحبذه القرآن ويدعو إليه .

والخلاصة أن القواعد العامة للأخلاق ليست من صنعنا ، بل إننا قد تلقيناها عن المشرع الأسمى ، ونستطيع أن نستنبطها من كتابه العزيز وسنة رسوله الكريم ؛ أما الواجبات الخاصة فإننا نكيفها تبعا لظروف حياتنا على شرط ألا نخرج بها عما رسمه لنا المثال الاعلى ، وأن نبذل فيها الجهد لتبين وجه الحق والعدل .

الفصل الخامس

مذهب الواجب عند كانت

يمكن النظر إلى آراء أى فيلسوف من ناحيتين . أولا من ناحية ارتباطها بالفيلسوف نفسه ، وحينئذ نتتبع نمو أفكاره وتأثرها بالبيئة التي عاش فيها والمؤثرات التي تأثر بها ، كما نهتم بجميع المسائل التي شغلته بعض النظر عن درجة أهميتها الحقيقية، معتبرين أنها تستحق الاهتمام لمجرد أنها احتلت جزءا من تفكيره وتأملاته فى وقت من الاوقات . ومن هذه الناحية يقال عادة إن حياة الفلاسفة ليست شيئا آخر إلا حياة أفكارهم .

وفى الواقع فإن صفة التأمل التي تصطبغ بها حياة هذه الفئة من المفكرين ، تستبعد الاهتمام بما اعترض حياتهم من حوادث مادية ومغامرات عاطفية ، كما هى الحال بالنسبة للشعراء وكتاب القصة : ولذلك لا تصلح حياة الفيلسوف لأن تكون موضوعا لقصة سينمائية كتلك التي ظهرت عن شعراء من أمثال بيرون أو فنانين من أمثال تولوز لوترك وفان جوخ .

ولم تكن هناك حياة أكثر انتظاما وبعدا عن صخب الدنيا وإمعانا فى التأمل الفلسفى من حياة كانط : وقد ظهر صدى هذه الحياة الصارمة بوضوح فى فلسفته وخصوصا فى مذهبه الأخلاقى : ويبدو أن تصرفات الفلاسفة فى بعض المواقف تلقى ضوءا على طبيعتهم الخلقية التى تظهر بدورها فى مذاهبهم وآرائهم : ومن قبيل هذا ما قيل من أن انخراط « ديكارت » فى سلك الجندية فى مرحلة الشباب له علاقة بطابع الجرأة وتحدى الأفكار التقليدية الذى

ظهر فى فلسفته . كما أن رفض « سبينوزا » لميراث كبير جاءه من أحد أقاربه يدل على النزعة التصوفية التى اصطبغ بها مذهبه . وبالمثل فقد أظهر « كانط » أثناء دراسته فى جامعة كونجزبرج (مسقط رأسه) ، ولعا شديدا بدراسة اللغة اللاتينية وآدابها ، وظهر فيما بعد أن سبب ذلك إعجابه بفكرة الواجب والنظام التى اصطبغت بها الحضارة الرومانية .

ولد كانط فى عام ١٧٢٤ ، واشتغل فى سن الثانية والعشرين بإعطاء دروس فى الفلسفة لأبناء الأسر النبيلة فى بروسيا الشرقية : واكتسب من اختلاطه بتلك الأوساط خبرة كبيرة ، كما عرف عن كثب ما أطلق عليه نيتشه فيما بعد اسم « أخلاق السادة » : ولكن كانط لم يطأطىء الرأس أمام هذه الأرستقراطية ، بل كانت آراؤه فى الأخلاق رد فعل ضدها ، وصارت فكرة احترام الكرامة الإنسانية أساس مذهبه الأخلاقى . ومن العجيب أن كثيرا من تلامذته أبناء النبلاء قد تأثروا عمليا بفلسفته ، وكانوا فى طليعة من ألغوا نظام رق الارض Le servage فى مقاطعاتهم :

وظل كانط طول حياته أستاذا للفلسفة : أما عن تفضيله لحياة العزوبة فيمكن تفسيره بالرجوع إلى بعض صفحات كتبها عن الزواج فى مؤلفه « مبدأ القانون Doctrine de droit » إذ ذكر أن الزواج ليس إلا تعاقدا بين إحساسين أو عاطفتين ، وكان لا يعترف بإمكان الاتحاد الروحى عن طريق الزواج Communion spirituelle .

وقد عرف كانط المجد فى حياته ، وكان الناس يحجون إلى كونجزبرج لزيارته . ولكن أيامه الأخيرة شابتها مرارة وحسرة لما تعرض له كتابه

« الدين فى حدود العقل » (١) من اضطهاد حكومة فردريك غليوم الثانى، وقد رد كانط على هذا الهجوم بقوله : « يستطيع الملك أن يتحكم فى مصيرى ، ولكنه لا يستطيع أن يرغمني على إنكار ضميرى واعتقادى الداخلى». وتوفى فى عام ١٨٠٤ بعد فترة من الشيخوخة المجدبة وبعد أن ظل يعانى سكرات الموت مدة طويلة .

ثانيا : أما الناحية الثانية التى يمكن أن ندرس منها آراء الفيلسوف فهى ناحية صلتها بالإنسانية ، وناحية الأثر الذى تركته كمذهب من المذاهب ، وبيان إلى أى حد كان هذا المذهب هدما لمذاهب السابقة، وإلى أى حد اتخذ نقطة بدء لمذاهب أخرى جديدة .

وقد عالج كانط فى فلسفته أربع مسائل أو مشكلات فلسفية أساسية :

١) طبيعة المعرفة . ٢) الأخلاق . ٣) الدين . ٤) طبيعة الشعور الجمالى ومعنى التطور البيولوجى .

وكانت آراؤه حول هذه المسائل جميعا تتسم بطابع الجرأة والجدة ، حتى أنها اعتبرت نقطة تحول حاسمة فى تاريخ الفلسفة بل فى تاريخ الفكر الإنسانى. فمثلا فيما يتعلق بطبيعة المعرفة تتضح أصالة كانط لا فيما وصل إليه من نتائج فحسب - وهذه النتائج لا يستطيع أحد أن ينكر قيمتها - بل تتضح هذه الأصالة على الخصوص فى طريقة معالجته للمشكلة . فقد كان الفلاسفة الذين سبقوه ، باستثناء بعض فلاسفة الإنجليز ، ينشئون مذاهبهم الفلسفية مستعينين بمبادىء Concepts لم يجدوا ضرورة لمناقشة الأصل الذى نبعت منه ، ولا

---

(1) La Religion dans la limite de la Raison.

إلى حد يمكن أن نبيح لأنفسنا استخدامها فى هذا المعنى أو ذاك. وينطبق هذا على ديكارت، وسبينوزا، ومالبرانش، وليبنتز من فلاسفة العصر الحديث، كما ينطبق على المدرسيين وفلاسفة العصر القديم. أما كانط فقد رأى من الضرورى أن يبحث أولا كيف نشأت هذه المبادىء التى نستخدمها فى تفكيرنا، وإلى أى حد يمكن أن نبيح لأنفسنا استخدامها. ومعنى ذلك أنه أراد أن يدرس أولا طبيعة العقل قبل أن يتكلم فى ثمرات هذا العقل.

وليس هنا مجال الاستطراد فى الكلام عن آراء كانط فى المعرفة، ولذا فإننا نكتفى بهذا للتدليل على طابع الثورة على القديم فى فلسفته بوجه عام. وننتقل الآن إلى الكلام عن مذهبه الأخلاقى:

مذهب كانط فى الاخلاق:

يمكن القول إن الأصل الذى نبع منه مذهب كانط فى الاخلاق، كما نبعت منه نظريته فى المعرفة، هو ثورته ضد «الدوجماتية» أو المذهب التعسفى Dogmatisme، الذى يريد أن يبنى نظرياته على مبادىء أو عناصر غير قابلة للنقد أو التفنيد.

وقد اتجه فى الأخلاق، فى بادىء الأمر، اتجاها متأثرا بجان جاك روسو، وإن كان مذهبه النهائى فى الواجب والأمر الحتمى يختلف اختلافا كبيراً عن مذاهب العاطفة: وهو يدين لجان جاك روسو على الخصوص بتلك الفكرة التى تقول إن قيمة الإنسان ليست فى وضوح ذكائه فحسب، بل أيضا فى نبل عاطفته وعمق شعوره الروحى. وقد بنى على هذه الفكرة مبدأ لم يفارقه طول حياته هو مبدأ الكرامة الإنسانية واعتزاز المرء بشخصيته

كإنسان . ويبدو فى هذه السطور التى كتبها بنفسه ما اكتسبه من قراءة مؤلفات روسو :(١)

« كنت بطبيعتي نهما للعلم أسعى بتلهف وشوق إلى المعرفة ، وكنت أعتقد أن شرف الإنسان يقدر بما يكتسبه من علم ، ولذلك كنت احتقر العوام الجهلاء . ولكن روسو أعادنى إلى التوازن ، وعلمنى كيف أهمل المجد الزائف ، وكيف أجعل من القيمة الأخلاقية الأساس الذى أقدر به الكرامة الحقيقية للنوع الإنسانى : وإنى أعتبر روسو نيوتن النظام الأخلاقى ، إذ أنه اكتشف فى العنصر الأخلاقي ، أهم عامل يكون وحدة الطبيعة الإنسانية ، مثلما اكتشف نيوتن المبدأ الذى ربط بين جميع قوانين الطبيعة الفيزيقية » . وأضاف كانط إلى ذلك قوله : « إن روسو هو صاحب فكرة أن الإرادات الإنسانية تستطيع بل يجب أن يؤثر بعضها فى بعض ، وأن الناس يجب أن يعملوا على تبادل الثقافة . وحينئذ لا تكون الفضيلة متمثلة فى الكمال الفردى، بل فى مقدار ما يكونه المرء مع الآخرين من علاقات طيبة . » وختم كانط تعليقه على هذه الفكرة بقوله : « يجب أن تتكون جمهورية للإرادات : »

وكانت فكرة كانط فى ذلك الحين ، أى حوالى عام ١٧٦٢ ، وكما ظهرت فى كتيبه بعنوان « ملاحظات على الشعور بالجمال وبالروعة » (٢) ،

---

(١) بهذه المناسبة يروى كانط أنه شذ يوما عن ميعاد نزهته اليومية، وكان هذا اليوم هو الذى استلم فيه كتاب إميل أو التربية لجان جاك روسو.

(٢) Observations sur le sentiment du beau et du sublime.

هي أن أحكامنا الخلقية تقوم على العاطفة ، وقد عرف العاطفة الخلقية بأنها « الشعور بجمال وكرامة الطبيعة الإنسانية. »

الانتقال من العاطفة الى الواجب

ومع ذلك فقد كان يخامره شعور بأن العاطفة وحدها لا تكفى كقاعدة للأخلاق ، ولذا فإنه أضاف فى هذا الكتاب نفسه « إن الفضيلة الحقيقية لا يمكن أن تقوم إلا على مبادىء principes ، وأن هذه المبادىء كلما كانت عامة universels ، كانت الفضيلة أكثر نبلا وسموا » .

وهنا نستطيع أن نلمس عنصرا سوف يصبح أساسيا فى مذهبه الأخلاقى ، ولا يفارقه طول حياته . ويتلخص هذا العنصر فى الاعتقاد « بتفوق المبدأ الأخلاقى الموجه للنشاط الإنسانى على جميع القوى والملكات الأخرى عند الإنسان . »

وقد بدأ هذا الموقف الجديد من الأخلاق يتضح ويتأكد منذ عام ١٧٧٠ : ففى ذلك الوقت بالذات بدأ الفيلسوف فى أبحاثه فى طبيعة المعرفة ، تلك الأبحاث التى توجت بمؤلفه الخالد « نقد العقل الصرف » . (١) واستطاع من خلال هذه الأبحاث أن يضع مبدأ الفصل بين « التجربة » ، « العقل » وبين « المادة » « والشكل » وأن يعترف للعقل وحده بشرعية إضفاء العمومية l'universalité على معارفنا . وما لبث أن طبق هذا الفصل فى مجال الأخلاق ، وأدى به ذلك إلى إعلان نظريته المشهورة وهى « أن مبادئنا

(١) Critique de la Raison pure ...

الأخلاقية يجب أن تؤسس لا على التجربة ، ولا على العاطفة بل على العقل الصرف » . فالعقل يصدر بذاته أحكاما ثابتة ، وهذه الأحكام لا تستنبط من الأحكام السابقة ، كما أنها لا تستقرأ من التجربة ، ولكنها لا تنفصل عن طبيعة « الذات العاقلة » . هذا هو مجمل الطابع الشكلي formel للأخلاق عند كانط ، وهو يتصل بفكرة رئيسية في مذهبه ، ونعنى بها فكرة تحديد العلاقة الداخلية بين السلوك أو العمل وبين القانون . فهذه العلاقة في نظره لا يمكن أن توجد إلا إذا كان القانون شكليا صرفا ، أي مستقلا استقلالا تاما عن التجربة . « فالمبادىء التجريبية » كما يقول في كتابه (ميتافيزيقا الأخلاق) (١) لا يمكن مطلقا أن تكون أساسا للقوانين الأخلاقية . » (٢) وهذه الفكرة الرئيسية عند كانط تتعارض تماما مع الفكرة القديمة التي كانت تربط الأخلاق بمبدأ السعادة، وكانت تبعا لذلك تجعل السلوك مرتبطا باعتبارات تهدف لتحقيق الصالح الفردى أو الجماعي ، وكانت تعتقد أن هذا الصالح قد فرضته التجربة :

وقد استعرض كانط في مرحلة من مراحل تفكيره الفلسفي بعض الآراء التطورية ، وكتب في هذا الموضوع كتابا بعنوان « التاريخ العام للطبيعة» .(٣) وانتهى من بحوثه في هذا المجال إلى فكرة تشاؤمية عن الطبيعة الإنسانية

---

(١) Etablissement de la métaphysique des Mœurs

(٢) "Des principes empiriques ne peuvent jamais fonder des lois morales.

(٣) L' histoire Universelle de la Nature

وكان يردد ، تأييدا لفكرته هذه ، عبارة قالها الامبراطور فردريك الثانى ردا على تفاؤل أحد أتباعه المدعو « سولزر Sulzer » : « ياعزيزى سولزر ، إنك لا تعرف إلى أى جنس ملعون ننتمى نحن البشر » . وكان يسترعي نظره ويتألم على الخصوص من قسوة الناس وإيذائهم بعضهم لبعض فى علاقاتهم اليومية . ولكنه كان يتعزى عن ذلك بما كان يأمل فيه ويتطلع اليه من أن الإنسان ـ من خلال آلامه وأفعاله الشريرة ـ يسير بطريقة لا شعورية نحو تحقيق خير البشرية ، هذا الخير الذى هو فى الواقع ثمرة نشاط الذات العاقلة . كما أنه كان يرجو ، أو كان يصور لنفسه تفنن الإنسان وإتقانه لوسائل الدمار كما لو كان وسيلة أو خطوة ضرورية تؤدى فى النهاية إلى إجباره على السلوك وفقا لقوانين العقل وحده . وفى ذلك ما يذكرنا بكلمة قالها « فوفنارج Vauvenargues » وهى أن « العواطف الجامحة هى التي علمت الانسان العقل » : (١) وهذه الغاية التى كان كانط يرجو أن تصل إليها الإنسانية يوما ما لايمكن أن تتحقق إلا عن طريق اتحاد حر بين أناس أحرار ، وكان يرجو أن يتم هذا الاتحاد لا بين الأفراد فحسب ، بل بين الدول كذلك . وهنا نستطيع أن نقول إن كانط كان من أوائل المفكرين الذين فكروا فى إنشاء جمعية للأمم تتبادل فيها الآراء ، وتتعاون فيها على حل مشكلاتها .

نعود الآن إلى آراء كانط فى « ميتافيزيقا الأخلاق » فنجد أنه يقول : « لما كان الناس يصدرون أحكاما على التصرفات الخلقية التي تحدث فى

---

(١) Les passions ont appris aux hommes la raison.

الحياة العادية ، فإن المسألة التي يتعين على الفلاسفة بحثها هي معرفة المبادىء التي تصدر عنها تلك الأحكام ، ومحاولة إرجاع هذه المبادىء ، بعد التعمق في حقيقتها ، إلى مبدأ أساسي وحيد : وقد اتخذ سقراط مادة لتحليلاته الفلسفية الآراء العامة الشائعة عن الأشياء ، وحاول أن يستخلص منها تعاريف ذات صبغة عامة : ولكن هذه الطريقة لا تكفي - كما يقول كانط : فمن المعروف أن علم الفلك لم يكتف بالقوانين التي أعلنها « كبلر Kepler » والتي استخلصها مباشرة من الملاحظة ، ولكن هذا العلم تكون منذ اليوم الذي عني فيه « نيوتن » بإرجاع هذه القوانين التجريبية إلى مبدأ عام مستخلص من الخواص الجوهرية المادة : فلا بد للفيلسوف من أن يقوم بعمل مماثل في محيط الأخلاق.

وما أن انتهى كانط من إعلان هذا المنهج حتي بدأ في تطبيقه على دراسة الأخلاق في مؤلفه الكبير « نقد العقل العملي . »[1] (١٧٨٨) وجعل هدفه الأساسي العثور على المبدأ الذي يستخدمه عقل الانسان العملي (أي الذي يستخدمه الإنسان في نشاطه العملي) بدون أن يشعر. فاستعرض (أولا) معطيات الحقيقة الخلقية، (ثانيا) القانون الذي تؤكده أو تثبت حقيقته هذه المعطيات (ثالثا) الملكة التي تتصرف أو التي تسيطر على نزعات الإنسان وفقا لهذا القانون .

فالضمير الأخلاقي العادي — كما يقول كانط — يلاحظ بوضوح أن القيمة الخلقية لتصرف ما لا تتوقف على نتائجه الخارجية ، بل على الإرادة

---

١ — Critique de la Raison pratique

الداخلية التي أوحت بهذا التصرف ، أو التى انبعث عنها هذا التصرف.
ومن هذه الملاحظة يمكن أن نستخلص أن السلوك لا يكون أخلاقيا إلا إذا
انبعث عن الواجب أوعن الاحترام للقانون الأخلاقي في ذاته . وينتج عن ذلك
أيضا أن الخضوع للتقاليد أو العادات la coutume وإلى تجارب الماضى ،
مهما بلغ سموها ، لا يضفى على السلوك صفة الخلقية . وحينئذ لا يمكن أن تصدر
الأخلاق أو تستمد من التبعية للسلطة Subordination . وهنا نجد أن كانط
قد فصل بين مجال الأخلاق ومجال الخضوع أو الطاعة السابية للتعاليم الدينية.
ونستطيع أن نلاحظ أن كانط قد مهد لهذه الفكرة حين ذكر في مؤلفه الأول
« نقد العقل الصرف » : ان الواجب هو أن ننظر إلى بعض الأفعال على أنها
تعاليم مقدسة لأننا نشعر بصفتها الملزمة داخليا ، لا أن نعتبرها ملزمة لأننا
ننظر إليها على أنها تعاليم مقدسة » . كما أعلن كانط فى هذا الكتاب نفسه
أن الله ما دامت حقيقته تظل مجهولة لنا ، فلا يمكن أن نتخذه أساسا للأخلاق .
وكذلك فإن الأخلاق لا يمكن أن تنبعث عن الشعور ، لأن الشعور تجريبي
empirique أنانى بالضرورة ، ويؤول فى نهاية الأمر إلى فكرة السعادة وهى
فكرة مضادة للأخلاق فى رأى كانط .

أما مقياس الأخلاق في نظر كانط فهو ذاتية الإرادة autonomie (٢)
ومعنى هذا الاصطلاح هو « مقدرة الإرادة على أن تكون قانونا لنفسها » .

---

(٢) أدخل دوركيم هذا العنصر فى تحليله للظاهرة الأخلاقية . أنظر
كتابه « التربية الأخلاقيـة » الذى قمنا بترجمته بتكليف من وزارة
التربية والتعليم .

ويزداد وضوح هذا المعنى بمقارنته بالمعنى المضاد وهوخضوع الإرادةلغيرها Hétéronomie ، ومعناه أن يقبل الإنسان أن يتصرف لباعث خارج عن إرادته ، وهذا التصرف يمثل اللاأخلاقية فى نظر كانط :

هذا القانون الداخلى ، قانون الإرادة الذاتية — وهو قانون يحتمه العقل العملى — يصادف بلا شك عقبات فى نفوسنا ، وذلك بسبب طبيعتنا الحسية الظاهرية Phénoménale ، التي لا يمكن أبدا أن تكون عقلا خالصا ولهذا السبب فإن كانط يطلق عليه إسم الأمر المطلق أو « الأمر الحتمي Impératif catégorique ». وهو بهذه التسمية يعارض أصحاب مذهب السعادة ، إذ أن هؤلاء حينما يتكلمون عن الأوامر الخلقية فإنما يتكلمون عن « أوامر احتمالية impératifs hypothétiques » حسب تعبير كانط - أى أوامر تكون مرتبطة بتحقيق هدف معين .

والنتيجة الأساسية التي تستخلص من هذا المذهب هى أن : أن الواجب يتطلب من الفاعل أن يتجرد من كل غرض ذاتى ، ومن كل سعى وراء لذة أو متعة مباشرة .

والآن ما هو محتوى أو مضمون هذا القانون الأخلاقى ؟ وما الذى يتطلبه منا لكى نكون ملتزمين له عاملين بمقتضاه ؟

يجيب كانط على ذلك بقوله : إن هذا القانون يتطلب منا شيئا واحدا : أن نحترم ذاتية الأفراد الآخرين ، ونتذكر دائما أن لهم كرامة يحرصون عليها كما نحرص نحن على كرامتنا .

ويتفرع عن هـــذا المبدأ الأساسى مبدآن فرعيان : الأول صاغه كانط فى « ميتافيزيقا الأخلاق » وهو يقول : « تصرف دائمـــا على أساس أنك تستطيع أن تجعل من حكمة تصرفك قانوناً عاما » . أما المبدأ الثانى : « تصرف إزاء أى شخص آخـــر على أساس أنك لو فرضت نفسك فى مكانه وهو فى مكانك ، وظلت الظروف كما هي ، فإن الباعث الذى الذى دفعك على هذا التصرف يظل محتفظا بقيمته التي كنت تراها أثنـــاء تصرفك ـ ولا يكون عملك أخلاقيا إلا إذا استطاع أن يصمد أمام هـــذا الاختبار : »

ومن أمثلة تطبيق المبدأ الأول التي يذكرها كانط أننا يجب ألا نكذب، لأننا إذا جعلنا من مبدأ الكذب مبدأ عاما فإن ثقة الناس بعضهم فى بعض تنهار تماما . ونحن لا نستطيع أن نجد لدى أحد من الفلاسفة الذين سبقوا كانط من أمثال ديكارت أو سبينوزا أو ليبنتز مثل هذا التقدير لقول الصدق وامتهان الكذب : بل إننا نجد فى بعض كتابات سبينوزا (فى رسالةالسياسة Traité politique) نوعا من المدح للطريقة المكيافيلية . ومن هنا يبدو لنا كانط أحد المؤسسين للأخلاق الاجتماعية .

ويحرص كانط على أن يميز مبدأه الثانى عن القاعدة المشهورةالتي جاءت فى الإنجيل وهى : « لا يكن سلوكك مع الغير بما لا تحب أن يسلكه معك » . فهذه القاعدة تبدو له صادرة عن الأنانية . أما مبدأ كانط فمعناه أن نتصرف على أساس أننا نعامل الإنسانية دائما ـ سواء فى ذاتنـــا أو فى ذات الغير ـــ على أنها غاية ولا ننظر إليها بتاتا على أنها وسيلة . ولكننا هنا يمـــكن أن

تتساءل : كيف أستطيع أن أعامل الآخرين كما لو كانوا غاية دون أن

أهبط بنفسي فأجعلها وسيلة ؟ يقول كانط إن هذا ممكن لو اتحدت الإرادات جميعا وكونت ما سماه «بسلطان الغايات Le Règne des fins »، وحينئذ يصبح معنى الحياة الأخلاقية بالنسبة لكل شخص منا هو أن يسمو بضميره من نطاق الفردية إلى نطاق العمومية .

ولما كان الخضوع للقانون الأخلاقي ناتجا ، في نظر كانط، عن الإرادة العاقلة ، فإن هذا يتضمن وجود شرط أساسي كرس له كانط دراسة طويلة ونعني به الحرية .

والحرية - كما يقول - لا تتصل بنطاق التجربة ، ولا بنطاق العالم الذى يسمو على الحس ، وإنما هي تتصل بالعقل . وقد بلغ من تمجيده لفكرة الحرية أن بعض أتباعه ، وخاصة فلاسفة الكانطية المحدثة ، جعلوا منها مقولة من مقولات الفكر كالزمان والمكان . والحقيقة أن اعتقاد كانط في الحرية ، واعتقاده في وجود الله وفي خلود الروح — هذا الاعتقاد تكون لديه عن طريق نوع خاص من الإيمان عرفه بأنه « حالة خاصة من حالات العقل تجعله يقبل ويوافق على أشياء تستعصى علينا معرفتها » .

***

هذه ، باختصار ، هي آراء كانط في الأخلاق . وقد وجه كثير من المفكرين والفلاسفة الذين أتوا بعده عنايتهم لدراستها ، ومن أمثال هؤلاء شوبنهور ، وهيجل ، وهوفدنج ، ورنوفييه : وإلى جانب ما أثارته من إعجاب وحماس ، فإنها قد تعرضت لبعض النقد (١) . من ذلك أن كانط

(١) أثرنا نقدا لفكرة الإلزام عند كانط عند كلامنا عن الالزام الخلقي في القرآن .

قد انتقل بطريقة تعسفية من نطاق المذهب العقلى rationalisme إلى نوع من الحتمية أو الصرامة الخلقية rigorime éthique ، فقد أراد أن يطبق الصرامة التى ألزم بها نفسه وتصرفاته على الإنسانية عامة . كما تساءل النقاد عما إذا كان لكانط الحق فى أن يكتفى فى تأسيسه للأخلاق بأن يطلب إلينا أن نطوى على ذواتنا ونختبر ضمائرنا وحدها ، وإذا لم يكن من المستحسن أن يضيف إلى ذلك ملاحظاته لمظاهر الحياة الإنسانية كما تبدو من خلال التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع ، ويحاول أن يستخلص منها مبادىء عامة مُوَجِّهة للإنسانية .

ومهما يكن من شأن هذه الانتقادات وأهميتها فإن الإنسانية فى مظهرها الجماعى قد استخلصت من مذهب كانط فى الأخلاق آراء على جانب كبير من الأهمية نذكر منها :

١ — أن الأخلاق شيء مستقل تماما عن اللاهوت وعن التدين ، وأن أساسها الحقيقى يكمن فى طبيعة العقل العملى للإنسان ؛

٢ — أن الأخلاق لا تنتج إلا عن الإرادة المتمتعة بحريتها ، المتحررة من أى مؤثر أو سلطة أو تبعية خارجية .

٣ — أن الواجب يجب أن يكون مستقلا عن كل غرض نفعى ، ومعنى ذلك احتقار الأخلاق النفعية أو المبادىء التى تبحث عن السعادة .

٤ — أن القانون الأخلاقى يتخطى نطاق فردية الانسان ويطلب إليه أن يعتبر نفسه مواطنا فى مملكة الإنسانية ، وأن ينظر تبعا لذلك إلى هذه الإنسانية كغاية ولا يتخذها أبداً كوسيلة .

هذه الآراء قد دخلت بلا شك ضمن تراث الانسانيــة الروحى ، كما يدخل المصل فى جسم الإنسان فيكسبه مظهراً جديداً ويبعث فيــه النشاط والأمل . وقد ظهر على ضوئها أن من الممكن أن يكتسب الإنسان الصفة الخلقية ، ويحيط نفسه بسياج متين من المبادىء الأخلاقيــة دون أن يستتبع ذلك انتماءه لعقيدة أو ديانة منزلة ، كما أنها أظهرت ـ كما قلنا من قبل ـ الطابع الاجتماعى للأخلاق بعد أن كانت تقتصر من قبل على تعريف الانسان بواجباته نحو نفسه ونحو الله .. وأخيرا فإنها غدت نبراسا لكثير من رجالات الدولة إذ أنهم استوحوا منها فكرة احترام الكرامة الإنسانيــة والتضامن لتحقيق الواجب الذى تفرضه الوطنية ، كما استوحوا منها فكرة الأنظمة التي تضعف من شأن الأنانية لتعلى مبدأ التعاون بين الأفراد وبين الدول .

الفصل السادس

الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الانسانية

عند برجسون

يعد برجسون أحد الفلاسفة العظام ، إن لم يكن أعظم فيلسوف ظهر فى النصف الأول من القرن الحالى . فقد عالج المشكلات الفلسفية التقليدية والعويصة - كمشكلة الزمان - والذاكرة وعلاقة الجسم بالروح - عالج هذه المشكلات وغيرها فى ضوء منهجه الحدسى ، فأبرز عمق أبعادها وغير بذلك اتجاه الفكر الفلسفى الذى كان سائدا فى فرنسا بل وفى أوروبا .

فمنذ أكثر من خمسين سنة كانت الطريقة النقدية « الكانطية » ، بما تستند إليه من الرقابة الصارمة على أسس المعرفة ، والمصطلحات المجردة المحكمة - كانت هذه الطريقة تسيطر على عقول أساتذة الفلسفة ورجال الفكر والسياسة . ولكن برجسون واجه هذا الموقف دون أن يخشى الهزيمة أمام صرامة ذلك المذهب الكانطى الذى أصدر « أمرا حتميا » بوضع قواعد محددة للتفكير . وكان غرض برجسون تحرير الميتافيزيقا من ذلك الجمود الذى جعل الناس يعرضون عنها وإكسابها حيوية تحببها إلى النفوس . وتقربها إلى الأذهان . وكان دليل نجاحه فى تلك المحاولة ، ذلك الاقبال المنقطع النظير الذى صادفته محاضراته فى « الكوليج دى فرانس » والذيوع الواسع السريع لآرائه وتحليلاته فى الأوساط الفلسفية فى العالم أجمع .

فبينما كان الفلاسفة ، منذ القرن السابع عشر ، واقعين فى معظمهم تحت تأثير المبادىء « الفيزيقية الميكانيكية physico — mécaniques » ، أظهر

برجسون ميلا واضحا نحو ربط فلسفته بعلوم الحياة ، واستوحى آراءه وتأملاته من البيولوجيا . ففهم الحياة واعتبرها على أنها حاملة للفكر أو الروح L'ésprit : ولم يخش الرجوع إلى ملاحظة شعوره الخاص (وهو المعروف بطريقة التأمل الباطني) فى الوقت الذى دعا فيه الآخرون إلى الملاحظة الخارجية الموضوعية ؛ وذلك ليكتشف فى هذا الشعور ما يلقى الضوء على المسائل الميتافيزيقية الذى استعصى حلها ، وكان يؤمن بأن القيمة الحقيقية للفلسفة هى أن تعود بالفكر إلى بحث ذاته :

وتجلت عبقرية برجسون في أنه استعار من الشعر بعض أدواته وتعبيراته السحرية ، واستطاع أن يوفق فى إعجاز بين قوة الشعر فى شحن العاطفة ، وبين الدقة العلمية التي لا يستطيع العقل الدارس للعلوم أن يحيد عنها . وعن طريق التشبيهات البارعة الأصيلة التى كانت تنصاع له استطاع أن ينقل إلى شعور الغير الآراء التى يكشفها فى شعوره الخاص والنتائج التى يحصل عليها من تجربته الذاتية . وتجمع من كل ذلك أسلوب فلسفى فريد، يبتعد كل البعد عن الإغراب والغموض ويزود القارىء بمتعة مزدوجة من عمق الفكرة ، ورشاقة العرض .

ولم يكن برجسون فيلسوفا كبيرا وكاتبا عظيما فحسب ، بل كان أيضا صديقاً وفيا للإنسان وللإنسانية فعمل بما وسعه جهده على الوصول إلى وحدة الفكر ووحدة المثل ، وكان يعتقد أن هذه الوحدة يجب أن تسبق وحدة التنظيمات السياسية والاقتصادية . وكان يؤمن بأن اتجاه الحياة من أبسط صورها إلى أعقد مظاهرها هو فى جوهره اتجاه روحى ، ولذا فإن تطور الجنس البشرى سينتهى إلى حالة أعظم ارتفاعا من الناحية الروحية : ومن الغريب أنه كان يعبر عن هذه الآراء ويدافع عنها فى وقت كان العالم

لايشغل فيه إلا بالمادة ، ويقل فيه اهتمامه بحياة الفكر والتأمل ، وكانت الحضارة الانسانية تبدو وكأنها تعيش على تراث الماضى من الناحية الفكرية ، بينما كان البؤس والحرمان وويلات الحرب تشل العقول عن الإنتاج الفكرى الخصب .

فى غمرة هذه الظروف والمحن القاسية كان برجسون وحده يتألق ، وكان عقله يشع بالأفكار التى تمهد لعصر جديد ، تعود فيه البشرية إلى الايمان بسيادة الفكر وسيادة المثل الإنسانية الخالصة .

ولنحاول الآن أن نتتبع التحليل الذى انصرف اليه برجسون ليستخلص عناصر مذهبه عن مصدرى الأخلاق والدين .

يبدأ برجسون تحليله من ملاحظته أننا نخضع فى سلوكنا لآراء آبائنا ومعلمينا . ويتساءل هل هذا الخضوع يحتمه مجرد كونهم آباء أو معلمين ، أو يأتى من كونهم يمثلون سلطة نشعر جميعا بوطأتها ونستطيع أن نطلق عليها اسم سلطة المجتمع .

ثم يشبه المجتمع بكائن حيوى تتحد خلاياه بوشائج قوية ، ويعتمد بعضها على البعض الآخر ، فى نوع من التدرج المحكم الذى يجعل كل خلية بطبيعتها تخضع لنظام قد يتطلب منها التضحية وذلك فى سبيل صالح المجموع . وهو يشير إلى أن المقارنة بين الكائن الحى وبين المجتمع ليست كاملة ، فالكائن الحى يخضع لقوانين حتمية على حين أن المجتمع يتكون من إرادات حرة . غير أن هذه الإرادات — كما يقول — بمجرد أن تنتظم فى سلوك المجتمع ، فإن التشابه بين المجتمع والكائن الحى يصبح كاملا . وتقوم العادة فى المجتمع بنفس الوظيفة التى تقوم بها الضرورة الحتمية عند الكائن الحى .

ويستخلص برجسون من وجهة النظر هذه أن الحياة الاجتماعية عبارة عن « مجموعة من العادات المتأصلة فى نفوس الأفراد لتلبية حاجات الجماعة » : وبعض هذه العادات آمرة ، ولكن أغلبها عادات تعبر عن الطاعة و الخضوع سواء أكان هذا الخضوع لشخص يأمر بتفويض من الهيئة الاجتماعية ، أو للمجتمع ذاته . وكل عادة من هذه العادات تمارس نوعا من الضغط على إرادتنا . ونحن نستطيع أن نتخلص منها إلى حين ، ولكنها تجذبنا كما يحدث لبندول الساعة حين يبتعد عن الخط العمودى . وذلك لأن فى انحرافنا مايوحى بأن فكرة النظام الإجتماعى قد اضطربت ، وأن هذا النظام لابد أن يعود إلى الإستقرار .

وخلاصة القول أن هذه العادات الاجتماعية تشعرنا بفكرة الالزام :

وقوة الإلزام كبيرة جدا لدرجة أننا نشعر أو يخيل إلينا أن هذا الإلزام من طبيعة أخرى غير طبيعة الالزام الذى تفرضه عادة فردية . وإذا كان كل منا يلبى بطريق مباشر أو غير مباشر نداء ضرورة اجتماعية ، فإن هذه الضرورات جميعا تصبح متماسكة وتكون وحدة لا تتجزأ . وقد تكون بعض الالتزامات تافهة إذا نظر اليها على انفراد ولكن ارتباطها بالمجموعة يضفى عليها قوة تنبعث من سلطة الالزام الاجتماعى بأكمله :

فالجمعي يشد من أزر الفردى ، ولا يلبث الفرد حين يتردد أمام أحد الواجبات الفردية أن يتمثل أمامه الصيغة العامة « إنه الواجب » وفى ذلك مايكفل الانتصار وابعاد روح التردد :

القانون الطبيعى والقانون الاخلاقى :

ثم يناقش برجسون قول بعض الفلاسفة إن الفرق بين القانون الطبيعى

والقانون الأخلاقي فرق أساسي . فهم يقولون إن القانون الطبيعي « يقرر » أما القانون الأخلاقي فإنه « يأمر » ، ونحن نستطيع أن نتخلص من هذا الأمر . وإذا كان القانون الأخلاقي « يلزم » إلا أن هذا الالزام ليس ضرورة حتمية لابد من حدوثها . أما القانون الطبيعي فلا سبيل إلى التملص منه inéluctable وإذا شذ عدد من الظواهر عن القانون فمعنى ذلك أننا تسرعنا في إعلان هذا القانون وفي صياغته ، ولا بد أن هناك قانونا آخر هو الصحيح بحيث تنطبق أحكامه على جميع الظواهر التي تنطوي تحته :

ومع اعتراف برجسون بهذا الفرق الأساسي إلا أنه يقول إن هذا التمييز لا يتضح للغالبية العظمي من الناس . فالقانون في نظرهم سواء أكان طبيعيا أم اجتماعيا يعبر عن « أمر » . وهناك نظام للطبيعة تعبر عنه القوانين ، والظواهر لا بد أن « تخضع » لهذه القوانين حتي تسير وفق هذا النظام : وإذا كان القانون الطبيعي يظهر لنا في شكل«أمر»تخضع له الظواهر ، فإن الأمر الأخلاقي يظهر لنا بالمثل على أنه قانون طبيعي . فكل من الفكرتين التي نكونها عن كل من القانونين تستعير من الأخرى بعض خواصها . فالقانون الطبيعي يستعير من القانون الأخلاقي صفة الأمر وإخضاع الظواهر ، والقانون الأخلاقي يستعير من القانون الطبيعي صفة الالزام والحتمية وعلى ذلك يتخذ أي خرق للنظام الاجتماعي صفة السلوك المنافي للطبيعة ، ويبدو لنا أنه شذوذ يذكرنا بشذوذ المسخ عن المخلوق الطبيعي .

الفرد في المجتمع :

ويحلل برجسون بعد ذلك فكرة الإلزام الاجتماعي ، ويتساءل إذا كان وراءها فكرة دينية إن فكرة العقيدة الدينية سواء أكانت اجتماعية من

حيث نشأتها أو من حيث ظروف انتشارها تؤكد لنا أمرا واحدا وهو أنها تلعب دورا هاما فى حياة المجتمع . وهذا الدور ذو طبيعة مركبة ، ويختلف بحسب الأزمنة والأمكنة . ولكن الدين على حال ، فى مجتمع كمجتمعنا يقوى ويشد أزر المطالب الملحة للمجتمع ، ويمكن أن تمتد وظيفته إلى أبعد من ذلك. فمن المشاهد أن المجتمع يفرض عقوبات قد تقع على الأبرياء وقد تخطىء المذنبين ، وميزان العدالة الانسانية لا يقدر كما يجب الحسنات والسيئات . وعلى ذلك فالدين يضع أمامنا نموذجا تحاول نظمنا وقوانينا أن تقترب منه على قدر المستطاع . ويمكن تشبيه ذلك بالمثل عند أفلاطون فهى تطلعنا على الحقائق الكاملة التي لا نشاهد منها على سطح الأرض إلا صورا ناقصة . فنظمنا الأرضية نظم تقريبية ، ويجتهد الناس فى تحقيقها على قدر ما تسمح به جهودهم ، أما النظام العلوى فإنه كامل ويصور الانسجام بطريقة تلقائية . فالدين إذن يكمل النقص الذى يعتور قانون المجتمع ويقربه من انسجام القانون الطبيعى .

ثم يعود برجسون إلى المقارنة الأولى التي بدأ بها ، ونعني بها المقارنة بين أفراد المجتمع وبين خلايا الكائن الاجتماعى . فيقول إن العادات فى المجتمع بمساعدة الذكاء والتخيل ، تحقق نوعا من النظام يشبه فيما يشتمل عليه من تضامن بين الافراد ، تضامن الخلايا فى القيام بأعباء الكائن الحى .

وقد يشعر المرء إذا خلا لنفسه بأنه حر فى السير وفق هواه ووفق رغباته ومزاجه الخاص ، دون أن يفكر فى إرضاء الآخرين . ولكن هذه الرغبات ما تكاد ترتسم فى مخيلته حتي تصطدم بقوة مضادة منشؤها التيارات والقوى الاجتماعية التي تراكمت خلال الأجيال الماضية . ولا تلبث هذه القوى أن تسيطر على الدوافع الفردية التي تتجاذب الأفراد فى نواح متفرقة

وتنتهي بإخضاعها لنظام يشبه فى كثير من نواحيه نظام الظواهر الطبيعية . وإذا كان المرء يشعر بأنه قد ساهم فى خلق النظام الذى يخضع له ويشعر بأنه يستطيع أن يتحرر منه إلا أن ذلك لا يمنعه من أن يسمى ذلك « إلزاما » .

ومصدر الإلزام ليس خارجيا فحسب . فالمرء يتأثر بالمجتمع بجزء من كيانه والجزء الآخر يعكس ذاتيته . فهو إذا انطوى على نفسه وأمعن فى كشف أعماق ضميره أطلعه هذا الضمير على شخصية فريدة لا تقاس بشخصيات الآخرين ولا يسهل التعبير عنها . ولكن هذه الشخصية فى طبقاتها السطحية تعبر عن الرابطة الوثيقة بين الفرد والآخرين ، وعن أوجه الشبه التي تجمع بينهم ،وعن النظام الاجتماعى الذى يقوم على التعاون المتبادل ولا شك أن ذاتيتنا تجد القوة فى هذا الاتحاد وفى هذا التعاون . وعلى ذلك فالإلزام الذى نتصوره على أنه يربط بين الأفراد فى المجتمع ، يوطد الصلة كذلك بين المرء وبين ذاته .

فمن الخطأ اذن أن نعتقد أن الاخلاق اذا اتجهت وجهة اجتماعية صرفة تهمل الجانب الذاتي . فنحن اذا كنا ملزمين بإزاء الآخرين ، فإننا ملزمون بإزاء أنفسنا ، لأن التضامن الاجتماعي لا يوجد إلا أضيفت الذات الاجتماعية عند كل منا الى الذات الفردية. ولا يستطيع أى فرد منا أن ينفصل عن الذات الاجتماعية ، بل إنه لا يرغب فى هذا الانفصال لأنه يشعر أن الجزء الأكبر من قوته يأتي من صلته بالمجتمع ، وبأن مطالب المجتمع التي تتجدد

على الدوام هي السر في نشاطه المتواصل ، وفي مثابرته على الكفاح وبذل الجهود .

المجتمع في الفرد :

بعد أن يوضح برجسون أثر العادات الاجتماعية في تحديد الإلزام الخلقي ، يتقدم خطوة أخرى في تحليله حين يتساءل : هل نستطيع أن نقول إن الذات الاجتماعية هي الضمير الأخلاقي ؟ وإننا نشعر بالغبطة أو الاستياء من أنفسنا حسب ما تكون هذه الذات راضية أو مستاءة ؟ وهو يحدد موقفه توا بإزاء هذا السؤال حين يقول : وليس لنا أن نؤكد ذلك الآن ، فسيكشف لنا التحليل عن مصادر أكثر عمقا للشعور الأخلاقي . ولا شك أن اللغة قاصرة عن التعبير عن الفروق البسيطة بين المشاعر التي نرجعها جميعا إلى ما نسميه وخز الضمير : فأى شبه يوجد بين وخز الضمير الذى يشعر به القاتل ، وبين ما يشعر به المرء أحيانا من عذاب وألم لأنه جرح كرامة إنسان أو جانب العدالة في معاملة أحد الأطفال ؟ إن شعور المرء بأنه قد غدر بثقة هذه النفس البريئة قد يظهر بالنسبة لبعض الضمائر على أنه من الكبائر التي لا تغتفر . ومع ذلك فإن الغلو في تصوير هذا الخطأ أمام الضمير قد يدل ، بالنسبة لعامة الناس ، على عدم اتزان التقدير ، وما ذلك إلا لأن هذا الغلو يعبر عن انحراف عن المقاييس المعتادة (١) ونحن مع اعترافنا بذلك نعود فنقول إن مثل هذا الضمير نادر ، وإن درجة إرهافه تختلف بحسب الأفراد . أما اذا نظرنا الى الأمر بصفة عامة ، وبحسب المستوى العام ، فإن حكم الضمير غالبا ما يكون حكم المجتمع .

---

(١) هذا المثال يؤكد ما يراه برجسون من أن الشعور الأخلاقي لا يعبر تماما عن شعور المجتمع ، بل قد ينبع من مصادر أكثر عمقا .

ثم يضيف برجسون الى ذلك قوله إن عذاب الضمير L'angoisse morale بوجه عام ، يكون نتيجة لاضطراب العلاقات بين الذات الاجتماعية والذات الفردية . ولنحلل شعور الندم ووخز الضمير فى نفس المجرم : قد نميل إلى الاعتقاد بأن هذا الشعور يرجع فى معظمه الى الخوف من العقوبة بدليل أن المجرم يحتاط ويدبر وسائل جريمته بدقة متناهية حتى يخفى معالمها ، ولا يمكن لأحد كشفها ويشغل باله فى كل لحظة أن يكون قد ترك علامة أو أهمل فى حبك أطراف الجريمة إهمالا بسيطا قد يمكن العدالة من معرفة الجانى والقبض عليه .

ولكننا إذا حللنا الأمر بدقة وجدنا أن المجرم الذى يشعر بوخز الضمير لا يقلقه الخوف من العقوبة بقدر ما تقلقه الرغبة فى محو أثر الجريمة . فهو يود لو استطاع أن يعود بالزمن إلى الوراء فيتصور أن الجريمة لم تقع . ولما كان وجود شىء ما مع عدم معرفة أحد به يساوى تقريبا عدم وجوده ، فإن المجرم بإخفاء جريمته عن كل إنسان يأمل فى أن يكون ذلك محوا لها .

ولكن معرفته هو نفسه بالجريمة تظل قائمة ، ويظل هذا الإحساس يستحوذ عليه حتى يشعره بأنه خارج على المجتمع ، وقد كان يأمل أنه بمحو آثار جريمته يحتفظ بصلته به . وهو حين يخفي معالم جريمته ويقابله الناس مقابلة الشرفاء يشعر بأن الاحترام موجه إلى رجل شريف ولم يعد هو ذلك الرجل . فكأنه ، وهو يعلم أنه مجرم ، أصبح فى عزلة عن المجتمع لأن المجتمع لا يعامل المجرمين . وهو يحس بهذه العزلة بالرغم من وجوده بين الناس ، ويشعر بوطأتها أكثر مما لو كان فى جزيرة مقفرة .

فلابد له إذن لكى يعود إلى حظيرة المجتمع ، من أن يعترف بجريمته ،

وحينئذ يعامله المجتمع كما يستحق . ولما كانت هذه المعاملة تقع على شخصه الحقيقي لا على شخصه المزيف : فإنها تشعره بعودة اتصاله بالآخرين : وإذا كان المجتمع هو الذى يوقع العقوبة عليه ، فإنه وقد انضم إلى صفوفه باعترافه ، يشعر بعض الشيء بأنه قد أدان نفسه بنفسه : وهذا الشعور يعيد إليه تقديره لنفسه :

هذه هي القوة الحقيقية التي تدفع المجرم إلى الاعتراف : وقد يحدث أحيانا ألا يصل الأمر إلى حد الاعتراف للسلطات الاجتماعية ، بل يكتفي المجرم بالاعتراف لصديق أو لأى إنسان يثق فيه . وهو يأمل بذلك أيضا أن تظل صلته بالمجتمع قائمة ومتعلقة ولو بخيط رفيع ، وأكبر ما يخشاه هو أن تنقطع هذه الصلة تماما .

المصدر الأول للأخلاق، أو الأخلاق الاجتماعية :

وانقطاع صلة المرء بالمجتمع هي وحدها التي تظهر له جليا مقدار تعلقه به ، واندماجه فيه . فنحن فى الأوقات العادية نقوم بأداء التزاماتنا دون أن نفكر فيها ، ولو احتاج الأمر لأن نفكر فى الواجب وفى صيغته فى كل مرة نؤديه فيها لأصبح أداء الواجبات من أشق ما يكون . فالعادات المكتسبة تغنينا عن التفكير، ولا يسعنا فى غالب الأحيان إلا أن نترك أنفسنا على سجيتها ، فنؤدى للمجتمع ما ينتظره منا . وقد سهل المجتمع علينا هذه المهمة حين أقام هيئات وسيطة بين الفرد وبينه : وهذه الهيئات هي الأسرة ، والطائفة المهنية ، والوحدة الاقليمية . وإذا كان الارتباط بين هذه الهيئات وبين المجتمع الأكبر ارتباطا وثيقا يقوم على دعائم سليمة ، فإنه يكفى فى غالب

الأحيان أن نؤدى واجبنا نحو هذه الهيئات أو بعضها حتى نكون قد أدينا واجبنا نحو المجتمع . ونحن لا نحس — كما قلنا — بوطأة العادات الاجتماعية المتغلغلة فى نفوسنا إلا اذا انحرفنا عنها .

فالمجتمع هو الذى يرسم للفرد برنامج حياته اليومية . والمرء لا يستطيع أن يحيا حياة الأسرة ، ولا أن يمارس مهنته ، ولا أن يقوم بحاجاته اليومية ، بل ولا أن يتنزه فى الشارع دون أن يخضع لأوامر ، ويرضخ لالتزامات . وإذا تعين علينا أحيانا أن نختار بين وجوه من التصرف ، فإننا نختار بطبيعة الحال ما يتفق مع القواعد المعترف بها فى المجتمع . ونحن نقوم بهذا الاختيار وبطريقة تكاد تكون لا شعورية وبدون أن نبذل أى جهد .

ولكن لماذا يبدو الواجب صعبا فى بعض الأحيان ؟ ذلك لأن الإذعان للواجب يتضمن فى بعض الحالات ضغطا من الذات على نفسها ، كما أن التردد وتدبر الأمر اللذين يسبقان مرحلة التنفيذ يعبران عن حالة تيقظ فى الضمير . بل إن الضمير ليس فى الحقيقة إلا حالة التردد هذه . فالعمل الذى يتم فى سهولة ويسر لا يكاد يترك أثرا فى الشعور . ولما كان هناك نوع من التضامن بين التزاماتنا جميعا ، ولما كان الإلزام يصطحب عادة بنوع من القهر ومغالبة النفس ، لذلك تصطبغ واجباتنا جميعا بتلك الصبغة التى تجعلها فى نظرنا شاقة . وقد استخلص برجسون من ذلك قاعدة عملية وهى « أن الخضوع للواجب ليس إلا مقاومة المرء لنفسه أى لذاته الفردية » .

المجتمع المغلق

يستخلص من التحليل الذى قدمناه أن أساس الإلزام الخلقى هو المطالب الملحة للحياة الاجتماعية — وبقى علينا الآن أن نحدد معنى المجتمع الذى يقصده برجسون والذى

يعده مصدراً للإلزام. هل هو ذلك المجتمع اللامحدود الذى نستطيع أن نطلق عليه اسم الإنسانية ؟ لا شك أن لنا واجبات نحو الإنسان بصفته إنساناً ، بالرغم من أن هذه الواجبات تنبعث عن مصدر آخر غير المجتمع كما سنرى بعد قليل، ولا بد لنا من أن نميز بين هذه الواجبات الإنسانية وبين واجباتنا نحو مواطنينا . وإذا لم تعن الأخلاق بهذا التمييز فإنها تجانب الحقيقة ويكون تحليلها لفكرة الواجب تحليلا ناقصا .

إذا قلنا إن واجب احترام حياة الغير وملكيته مطلب أساسي من مطالب الحياة الإجتماعية ، فأى مجتمع نقصد ؟ يكفى للإجابة على هـذا السؤال أن نتذكر ما يحدث فى حالة الحرب ، حيث لا يغدو القتل والنهب مباحين فحسب بل من الأفعال التي تستحق التمجيد والقاب البطولة . إن المحاربين يتمثلون دائما بقول شياطين «مكبث» :

Fair is foul, snd foul is fair (١) .

هل كان من الممكن إذن أن يحدث هذا التغير السريع فى مضمون الواجبات لو أن المجتمع ألزمنا بها على أنها واجبات تحدد موقف الإنسان من الإنسان بصفة عامة ؟ إن المجتمع يقول ما لا يفعل : يقول لنا إن الواجبات التي يحددها لنا واجبات نحو الإنسانية . ولكن هذه الواجبات قد تصبح معطلة لظروف طارئة لا يمكن تفاديها أحيانا لسوء الحظ .

على أن المجتمع ، بهذه اللغة التي تأمرنا باحترام الآخرين ثم تنقض هـذا

---

(١) معنى هذه العبارة التي وردت فى رواية مكبث لشكسبير : « السلوك المشروع خيانة ، والخيانة سلوك مشروع » .

الاحترام فى حالات خاصة ، نقول إن المجتمع بهذه اللغة قد فتح الطريق أمام نوع آخر من الأخلاق لا يأتى من المجتمع ، وإنما يأتى من مصدر أكثر سموا وعمقا .

إن واجباتنا الاجتماعية تهدف إلى نوع من الترابط والانسجام بين أفراد المجتمع ، وهذه الواجبات تؤدى فى النهاية إلى جعل المواطنين صفا واحدا أمام العدو الخارجى . وكأن المجتمع بذلك قد هذب الفرد بما أودعه فيه من آثار حضارة القرون المتعاقبة ، ولكنه احتفظ خلف هذا الطلاء السميك بغرائز الإنسان البدائية .

وخلاصة القول إن الغريزة الإنسانية التى وجدنا أنها تكون أساس الإلزام الاجتماعى تهدف دائما إلى تحقيق مصلحة مجتمع مقفل une société close ، مهما بلغ هذا المجتمع من الاتساع فبين فكرة الدولة مهما اتسعت ، وبين فكرة الإنسانية الفرق نفسه الذى نجده بين المحدود واللامتناهى ، بين الدائرة المقفلة وبين المجال الفسيح الذى لا يحد .

المصدر الثانى للأخلاق ، أو الأخلاق الانسانية :

يقول البعض إننا إذا تدربنا على الفضيلة فى الأسرة ، فإن ذلك يهيؤنا إلى حب الوطن كما أننا بتعودنا على حب الوطن نعد أنفسنا لحب الإنسانية . ومعنى ذلك أن عاطفتنا نحو الآخرين تزداد اتساعا كلما انتقلت من دائرة إلى أخرى حتى تشمل الإنسانية جميعا . ولكن هذا وهم باطل فمصدر الأخلاق الإنسانية ، فى نظر برجسون ، ليس امتدادا لمصدر الاخلاق الاجتماعية : ومما يساعد على تصديق هذا الوهم أن الجزء الاول من القضية يؤيده الواقع فالفضائل العائلية ترتبط بالفضائل الإجتماعية وذلك لسبب بسيط وهو أن

الأسرة والمجتمع كانا فى الأصل شيئا واحدا ، ولذلك ظلت الصلة بينهما وثيقة حتى بعد فصل وظائف الأسرة عن وظائف المجتمع .

ولكن الفرق بين المجتمع أى بين الوطن الذى نعيش فيه وبين الإنسانية بوجه عام هو نفس الفرق - كما قلنا - بين المغلق واللامتناهى . فالاختلاف بينهما اختلاف من حيث الطبيعة لا من حيث الدرجة فحسب ، وعاطفتنا نحو الأقارب والمواطنين تكاد تكون عاطفة طبيعية ومباشرة ، أما حب الإنسانية فإنه غير مباشر ومكتسب . مكتسب إما عن طريق الدين لان الدين يدعو إلى حب الإنسان لأخيه الإنسان ؛ وإما عن طريق العقل أو الفلسفة . فالفلاسفة يوجهون العقل إلى تقدير الكرامة الإنسانية وإلى الاعتراف بحق الجميع فى الاحترام القائم على تبادل المحبة . وسواء اخترنا طريق الدين أو طريق الفلسفة فإننا لا نصل إلى الإنسانية بخطوات مارين بالأسرة ثم بالدولة بل إننا نقفز فجأة إلى أفق بعيد يوصلنا إلى الإنسانية . وسواء تكلمنا بلغة الدين أو الفلسفة ، وسواء قصدنا إلى الحب أو إلى الاحترام ، فإننا نجد أنفسنا أمام نوع آخر من الاخلاق ، وأمام نوع آخر من الإلزام لا ينبعث عن الضغط الاجتماعى .

فلننظر الآن فى معنى الاخلاق الكاملة :

ظهر فى جميع الأزمان رجال أفذاذ تتحقق فيهم هذه الاخلاق . فقبل القديسين والأنبياء عرفت الإنسانية فلاسفة الاغريق وحكماء الصين وغيرهم وإذا كانت الأخلاق الاجتماعية تتخذ صيغا عامة فإن الأخلاق الإنسانية أو المطلقة تتجسد فى شخصية فذة تصبح مثالا يحتذى به ، ومنارا يهتدى بهديه .

ولكن من أين تأتي قوة هذا المثال ؟ إن هؤلاء الابطال يلتف حولهم أنصار عديدون ؛ إنهم لا يطلبون شيئا ولكن تتحقق على أيديهم أشياء كثيرة . إنهم لا يلجأون إلى القوة أو إلى الضغط ، ولكن حياتهم وحدها نداء لا يلبث أن يتردد صداه في نفوس الطوائف العديدة .

لمعرفة سر هذه القوة لننظر في الموقف الاخلاقي لأحد هؤلاء الابطال . إن الأخلاق الاجتماعية التي تكلمنا عنها فيما سبق قد تدعو إلى النضال ، وقد يكون هذا النضال من أجل الحياة ، فهو لا يخلو من الحقد الذي يولده التنافس . أما الأخلاق الإنسانية التي يمثلها حكماء الإنسانية ، فإنها حب خالص لا تشوبه ضغينة ولا حقد . واندفاع الروح نحو الغايات الإنسانية حركة تكفي نفسها بنفسها ، ولا تهدف إلى تحقيق أغراض مادية .

وإذا كانت الأخلاق الاجتماعية تعتمد على الغريزة والعادة ، فالأخلاق الإنسانية تعتمد على العاطفة وعلى الانفعال القوى . وإذا كان الانفعال القوى هو الأصل في أنواع الإبداع والخلق في نواحي الفن والأدب ومظاهر الحضارة ، فهو كذلك الأصل في ظهور التيارات الأخلاقية والإصلاحية التي تدفعنا نحو تحقيق المثل الإنسانية العليا . ولا تقتصر وظيفة الانفعال على أنه يحفز الفكر إلى العمل والإرادة إلى الصمود والتغلب على الصعاب ، بل إن من الانفعال ما يولد الفكرة ، فالخلق والإبداع يحتاجان قبل كل شيء الانفعال . والانفعال الذي يتكلم عنه برجسون هو [illegible] الذي [illegible] الذي يدفعنا دائما إلى الأمام ، وهو العامل الذي [illegible] من نفس إلى نفس دون أن يضعف أو تخبو جذوته .

[illegible]

على الأوضاع البالية . وهذا الشعور بتحرر الروح هو سر سعادتهم . وهم لا يقيمون وزنا للرفاهية المادية ولا للثروة بل إنهم بتخلصهم من هذه القيود يشعرون بالراحة ثم بالغبطة والسعادة .

ولا يتوقف نجاح المصلح على مقدرته فى الوعظ والدعوة إلى حب الإنسانية وخيرها . فالعقل قد يقتنع بأشياء ولكنه لا ينفذها ، وشتان بين ما يعيه العقل وما تنفذه الإرادة . ولا يحفز الارادة على العمل إلا العمل . والبطولة ليست فى الأقوال وإنما فى الأفعال . وإذن فحياة المصلح وسيرته وأعماله هى ما يحفز الناس إلى اتباعه وإلى الالتفاف حوله .

وإذا أثيرت فكرة العقبات المادية أمام النفس المنطلقة المتحررة ، فإنها لا تجيب على ذلك بأن العقبات يجب محاولة تفاديها أو التغلب عليها أو قتحامها ، بل أنها تعلن فى قوة أن العقبات لا وجود لها .

ومجمل القول إن الأخلاق تنقسم فى نظر برجسون إلى قسمين متميزين الاول يمكن تفسيره بالرجوع إلى البناء الاجتماعى وهو بطبيعته مغلق محدود . أما الثانى فأساسه «دفعة الحياة»(١) وهو بطبيعته حركة وانتشار وتطلع نحو اللانهائى والمثالى . والإلزام فى الاول هو ضغط المجتمع . أما الثانى فإن كان فيه إلزام فإن هذا الإلزام ينبعث من باطن الذات ، وهو يتمثل فى قوة الانفعال ، والرغبة فى تحرير النفس من عبودية القيود المادية .

لقد أرادت الطبيعة ، حين وضعت الكائن الإنسانى فى حلقة من حلقات التطور ، أن تجعل منه كائنا اجتماعيا ، واعتمدت فى بقاء المجتمع على الذكاء

(١) دفعة الحياة أو L' élan vital ، تعبير ورد فى كتاب برجسون « التطور الخلاق L' Evolution créatrice ».

والغريزة. ولقد تحضرت المجتمعات وتطورت ولكن نزعاتها العضوية أو المادية ظلت كما هي . فالأخلاق الفطرية أو الأصلية عند الإنسان هي التي تخدم غايات المجتمع ، بوضعه المغلق المحدود .

أما القسم الثاني من الأخلاق فلم يكن فيما رتبتـه الطبيعة . ويعني برجسون بذلك أن الطبيعة قد توقعت امتداد الحياة الاجتماعية عن طريق الذكاء ، ولـكنه امتداد إلى حد معـين . ولم تكن تقدر أن هـذا الامتداد سيسير في طريقه حتى يصبح خطرا على ما رسمته في الاصـل . وما أكثر الحالات التي استطاع الإنسان فيها أن يخدع الطبيعة، فقد أرادت الطبيعة أن ينسل الانسان بدون انقطاع كجميع الكائنات الأخرى واتخذت جميع التحوطات اللازمة لبقاء النوع الإنساني . ولكنها لم تكن تتوقع حين منحتنا الذكاء أننا سنستخدم هذا الذكاء في الفصل بين العمليـة الجنسية ونتائجها الطبيعية ، وأن الإنسان سيستطيع أن يتذوق لذة البـذر بدون أن يتحمل مشقة الحصاد : وبالمثل فقد خدع الإنسان الطبيعة حين أراد أن يمتد التعاون الاجتماعي إلى فكرة الإخاء الإنساني .

لقد أرادت الطبيعة أن تحد الإنسان بحـدود المجتمعات الصغيرة . ولـكنه بذكائه قد سخر من هذه الحدود . فتحدد الذكاء بمجهوده الخاص واتخذ في نموه شكلا لم تكن تتوقعـه الطبيعة . وتمكن بعض بني الإنسان ممن يمتازون بالعبقرية ، عبقرية الذكاء أو عبقرية الإرادة من كسر قيـود الطبيعة متطلعين إلى إحلال فكرة الإخاء الإنساني محل فكرة التضامن الاجتماعي ، . وإذا استعـرنا تعبـير سبينوزا فإننـا نقـول إن الإنسان لـكي يعود إلى الطبيعة « الطابعة » قد انفصل عن الطبيعة « المطبوعة » .

القسم الثانى

الضمير الأخلاقى

الفصل السابع

خصائص الضمير الأخلاقى

١ — الشعور والضمير :

إذا كنا نقرر أن الحقائق الفلسفية ، بل والفلسفة ذاتها ، لا يمكن أن يكون لها وجود إلا بوجود العقل الواعى l' esprit Conscient ، الذى يتلقى المعرفة ويشعها ، فإن ذلك يصدق بالأحرى على الأخلاق وكل ما يتعلق بها . فكل ما نصفه بكلمة « أخلاق » لا يكون له هذه الصفة إلا بالقياس إلى عقل يزن الأمور تحت مسئوليته : ولكى يكون لنا « ضمير » يجب أن يسبق ذلك وجود « الشعور » وفى بعض اللغات الأوربية تعبر عن هذين المعنيين كلمة واحدة : Conscience

ولكى نحدد معنى كلمة « شعور » يجب أن نعني أولا بالتمييز بين « الشعور Conscience » ، وبين « المعرفة Connaissance » . فالشعور هو ذلك الوميض الذى يصاحب ويضيء السبيل أمام كل عملية عقلية ، سواء أكان ذلك يختص بمعرفة (كالإدراك الحسى أو الحكم) ، أو بسلوك تحدده الإرادة ، أو بإحساس جمالى أو عاطفى . أما المعرفة فهى الشعور حين يتخذ موقفا خاصا حيال الأشياء ، أى حين يعكف على هذه الأشياء ، التي تعرض للعقل ، ليحللها ويفهمها . وعلى ذلك فالشعور بمعناه العام يشمل كل عمليات العقل ومنها المعرفة .

وقد جرى الناس على تقسيم الشعور إلى مناطق . فهناك الشعور النفسى

والشعور الجمالى ، والشعور الديني ، والشعور الأخلاقى أو « الضمير » .

ولكن ألا يتنافى هذا التقسيم مع ما للعقل من صفة مميزة ، وهى الوحدة وعدم التجزؤ : وهنا نذكر قول أرسطو « يجب أن تكون القوة التى تميز بين الأملس والأبيض قوة واحدة : » فكيف يمكن إذن أن ينقسم الشعور إلى أنواع من الشعور داخل نطاق عقل واحد من أخص خصائصه أنه لا يتجزأ ؟

.. وقد تكلم بعضهم أيضا عن الشعور ، وخصوصا فى عصرنا هذا الذى يتسم بالفردية ، على أنه ملكة خاصة فى كل كائن إنسانى تميزه عما سواه . وخلصوا من ذلك إلى أن التصورات التي يتصورها كل فرد خاصة به ولا يشترك معه فيها سواه . « فالأنا » معناها « اللا أنت » . وعلى هذا النحو لا تكون الإنسانية إلا أفراداً يعيش كل منهم منطويا على نفسه :

هذه الفكرة التي تحرص على تأييد ذاتية الفرد ، وعلى تأييد الطابع الاستقلالى فى التفكير وفى المبادأة بالتصرف l'initiative تصطدم بالواقع الذى يجبرها على أن تظل مجرد فكرة نظرية . إذ أنه بمجرد أن يعترينا الخوف ، أو تحفزنا العواطف النبيلة للعمل ، نجد أنفسنا نبحث عن الغير ، ونطلب إليه المعونة ، أو نفيض عليه من عاطفتنا . ومعنى ذلك ، بداهة ، أن شعورنا يتصل بشعور الآخرين ، ويتفاعل معه ، ويؤدى ذلك إلى أن يفهم كل [illegible] الآخر [illegible]

[illegible]

يدفعنا هـذا إلى القول بأن الشعور لا يقتصر فقط على الشعور النفسي ، وليس معناه فقط « الأنا » متميزة عن « الأنت » . بل يجب أن نفهم من معنى الشعور أنه « الامتزاج بين الأنا والعالم الخارجي » ، بين التفكير والتأمل . التفكير من حيث أنه ينصب على أشياء خارجة عن الذات ، والتأمل من حيث أنه ينصب على الذات .

والتجربة العقلية ، كما لخصناها فى هذه الكلمات القليلة على أنها امتزاج بين الشعور الذاتى والشعور العام la conscience universelle ، تتضمن أنواعا من النشـاط تتجه بالشعور دون أن تقسمه فى اتجـاهات مختلفة . وهـذه الاتجاهات تتصل بأنواع الشعور التى ذكرناها منذ لحظة:

(١) فالشعـور النفسى هو عكوف الفرد على معرفـة ذاته معرفة نظرية . وهذه المعرفة هى بداية المعرفة العلمية . فالتأمل الباطنى حين يصـل إلى بعض المعطيات عن الذات يوصلنا إلى ربط هـذه المعطيـات ـ عن طريق التحليل الدقيق ـ ببعض الشروط الجسمية أو المادية الخارجة عن نطاق الجسم .

٢ ـ أما الشعور الجمالى فهو الأثر أو الصدى الذى يحدثه تردد المعطيات الخارجية فى إحساسى . وهو شعور الارتياح إزاء الانفعالات التى تحدثها الأشياء الجميلة فى النفس .

والشعور فى هاتين الحالتين ، أى فى حالة الإحساس بالذات ، والإحساس بالجمال شعور يتجه نحو الداخل أى نحو تحليل الذات .

إما إذا اتجه الشعور نحو الاهتمام بالسلوك ، ونحو تحقيق النية الطيبة ، وتركت « الحقيقة » مكانها « للإخلاص » ، وحل الاهتمام بالمستقبل محل ملاحظة الحاضر ، عندئذ نجد أنفسنا أمام نوعين آخرين من الشعور : هما الشعور الدينى والشعور الأخلاقى أو الضمير .

(٣) أما عن الشعور الديني فمهمته مراقبة وتوجيه الطاقة العقلية توجيها يرفعها من عالم المادة إلى عالم الروح ، أى أنه يحول الأنانية الجشعة فى الإنسان إلى حب خالص ينتهى فى أرقي درجاته إلى الحب الإلهى . وبقدر ما تعتمد الحاسة الخلقية على الوحى الصادر من باطن الذات نجد أن الشعور الديني يبعث فيها القوة .

(٤) الشعور الأخلاقى أو الضمير : أهم ما يميز هذا الشعور أنه يهتم بالمستقبل وينظر الى الأمام ليحدد السلوك الإنسانى حسب ما توحي به « النية الطيبة » .

وبمقارنة هذا الشعور ، بالشعور النفسى أو السيكولوجى ، نجد أن هذا الأخير يتميز بالموضوعية والحكم الذى لايصدر عن هوى ، أو عن تأثر بالاعتبارات العاطفية . ولذلك فإن هذا الشعور لا يعبر عن حرارة الحياة ، وما تذخر به من قوى وتيارات مختلفة تتجاذب الإنسان فى شتى الاتجاهات . والسؤال الذى يحاول الإجابة عليه هو : «من أنا ؟» .

أما الشعور الأخلاقى فيتجه رأسا نحو السلوك العملى ، وشغله الشاغل هو الإجابة على سؤال : « ماذا أفعل ؟ » وهو فى بحثه عن هذه الإجابة قلق حائر لا يستقر على حال . وهذا الشعور لا يخاطب الإنسان بصيغة المضارع ، وإنما بصيغة الأمر .

ولا يعنى هذا الوصف أن الشعور قد يكون « سيكولوجيا » أو قد يكون « أخلاقيا » ، بل إنه يتجه أو يتعين عليه أن يتجه هذا الاتجاه أو ذاك بحسب

الظروف التي يوجد فيها الإنسان . ففي بعض الأحيان تتغلب الرغبة إلى المعرفة ، وفى أوقات أخرى تتغلب الرغبة إلى العمل . على أن أنواع الشعور التي حاولنا تحليلها كل على حدة لا يستقل أحدها بالعمل فى أى حالة من الحالات ، إذ أنها « عمليات » يحتوى عليها الذهن ، وتدفع به جميعا نحو الازدهار وتحقيق الكمال الإنسانى . وعن طريق هذه العمليات الشعورية يتصل العقل الإنسانى بالعقل العام ، وتساهم الأخلاق الفردية فى الوصول بالإنسانية إلى هدفها الأخلاقى الأسمى

٢ ـ خصائص الضمير الاخلاقى :

تكلمنا عن الضمير الأخلاقي بوصفه أحد العمليات الشعورية التي تدور فى الذهن وسوف نبحثه الآن فى ذاته ، ونصرف النظر قليلا عن ارتباطه بالعمليات الاخرى ، على أن نعود لهذا الارتباط عندما نتكلم عن أنواع النزاع والاحتدام التي تعرض للضمير الاخلاقي ، ويتعين عليه أن يهيء لها حلولا.

عرف بعضهم الضمير الاخلاقى بأنه « معرفة الخير والشر » (١) ويلوح من خلال هذا التعريف أثر المعرفة النظرية التي تثقل كاهل الاخلاق . إذ يفترض هذا التعريف تحت كلمة الخير ، تحديد ما هو كائن حقا ، وتحت كلمة الشر ، تحديد مالا وجود له إلا بالوهم والخدعة L'illusion وليس الخير كائنا أو شيئا ملموسا تستطيع المعرفة أن تتجه إليه ، كما تتجه إلى نموذج معين لتقليده أو محاكاته . ولكنه « أمر » يصدر عن الإرادة بعد أن تستبينه النية الطيبة . وقيمة هذا الامر تتوقف على ما سوف يكون ؛ أى على تنفيذه . وبدون هذا التنفيذ

(1) Boirac , Leçons de Morale , Paris , Alcan , 1910

لا يكون هناك خير . فالخير قبل السلوك ، بل وعند بدء السلوك لا يشعر به الإنسان إلا شعوراً مبهماً ، وهو فى الحقيقة لا يراه بل يصبو إليه . ويصدق ذلك على الخصوص فى حالة السلوك المبتكر الذى يحققه المرء لأول مرة — ففي الأخلاق إذن يجب أن تتجه طريقتنا فى التفكير لا من الموضوع إلى الذات ، بل على العكس من الذات إلى الموضوع ، ومن الحاضر إلى المستقبل .

على أن الأخلاق ، فوق ذلك ، تتضمن ما هو أكثر من المعرفة : تتضمن القدرة على الاختيار ، والطاقة التي تدفع إلى النزوع ، والعمل الذى يدخل فى حيز التنفيذ ، أو بالاختصار تتضمن تعلق الذات بغاية محددة .

لذلك يستحسن فى تعريف الضمير الخلقى ، ألا نبدأ بما هو خارج عن نشاطه ، بل نبدأ بفكرة يراعى فيها شعور الفاعل بما يقوم به من سلوك أولى . .

ولنبدأ إذن بفكرة يقبلها الجميع ، وهي أن الأخلاق تمثل مكانا وسطا ، أو مرتبة متوسطة من مراتب التجربة العقلية : فدون هذه المرتبة ، مرتبة الأفعال التلقائية الساذجة التي تعبر عن الغريزة ، وعن المشاعر التي لا تحديد لها : وفى هذه المنطقة السفلى من مناطق التدرج العقلى ، تتزعم الغريزة وتسيطر على حياة الإنسان ، وتقوده إلى الخير أحيانا وإلى الهلاك أحيانا . ويتلمس الانسان طريقه فى هذه الحالة على هدى الحدس والاستشفاف .

أما المرتبة التى تسمو على مرتبة الأخلاق ، فهى المرتبة التى يصل فيها المرء إلى درجة من التجربة والحنكة تجعله يتصرف فى أدق الأمور تصرفا حكيما ويمكن أن نقول فى هذه الحالة إن الأخلاق قد امتزجت بكيانه ، و سرت

فى دمه ، فأصبح لا يشعر بحاجة إلى المزيد منها ولا لأن يستعيد فى ذهنه قواعد معينة ، أو يراجع نفسه عند إبرام أمر من الامور . وقد وصف « بسكال » هذه الحالة فى عبارة مشهورة وهى أن « الأخلاق الحقيقية تهزأ بالأخلاق » (١) وهو يقصد بكلمة « أخلاق » الأولى : الحاسة الخلقية التى بلغت أقصى درجات الإرهاف والسمو ، وبالثانية : قواعد الأخلاق التي يحتاج اليها عامة الناس لتهديهم فى تصرفاتهم . أي أن الأخلاق التي تصدر عن الحكم الصائب تهزأ بالقواعد الأخلاقية التى يضعها العقل : وبالمثل يمكننا القول : « إن البلاغة الحقيقية (أى النظرية) تهزأ بالبلاغة (أى بقواعد البلاغة) » وإن الموسيقى الحقيقية (أى الموهبة الموسيقية) تهزأ بالموسيقى (أى بالقواعد الموسيقية) » الخ ...

فمن وهب ملكة أو قدرة خاصة فى ناحية معينة يفوق عادة من يحاول الحصول على هذه القدرة بطريق التعلم والتدريب . ولا حاجة بنا إلى القول بأن هذا الموقف الذى يسمو على الأخلاق هو موقف الصفوة من البشر أى الأنبياء والقديسين فهم الينبوع الذى تتدفق منه الأخلاق (٢)

ويشترك كل من المستوى الأدنى والمستوى الأعلى للشعور فى صفةواحدة ، وهى أن الذات فيها تعمل كوحدة ، وتتحرك ككتلة لا يشيع فيها الإنقسام : فالأنا الساذجة تتحرك بالغريزة ، والقدسية تستمد تصرفاتها من الوحى الإلهى أما المستوى المتوسط ، وهو مستوى الأخلاق ، فيتميز ، على العكس بانقسام الذات وترددها تبعا للعقبات التى تعترضها والتى تحاول أن تجد لها الحلول

---

(١) "La vrai Morale se moque de la Morale" (Pascal)

(٢) تكلمنا عن هذا الموقف عند عرضنا لمصدرى الاخلاق عند برجسن . أ نظر الفصل السادس .

المناسبة . وفى منتصف الطريق بين الغريزة والسمو القادمى ، نجـد أنفسنا فى حاجة إلى الأخلاق كي نتغلب بها على الصعاب التى تواجهنا . فتضطر الذات إلى الازدواج ويتنازعها عامل الحياة (ويرتبط بالناحيةالبيولوجية للانسان)، وعامل الإرادة (ويرتبط بالناحية الروحية فى الإنسان) ، وتحاول الإرادة أن يكون لها الغلبة بحيث تستطيع أن توجه النشاط ، وتفرض عليه فى كل لحظة قاعدة أخلاقية أو مثالا أعلى يحدده ويرسم له الطريق (١) .

وعلى ذلك فإننا نستطيع القول بأن الضمير الأخلاقى هو ذلك التأثير الذى تمارسه الذات الإرادية على مجموع المحتوى العقلى بحيث تستطيع أن تتحكم فى فى نشاطه ، فتبيح أو تمنع ، وتيسر أو تقيد كل حركة تصدر عن الاندفاع التلقائى .

ونرانا بذلك التحليل قد وصلنا إلى نقطه نلتقى فيها مـع ما يردده الرأى الشائع من أن الضمير الأخلاقى هو « الرقيب » . فالرقابة هنا رقابة حقيقية ، إذ أن كل حركة ، وكل نشاط ، وكل سلوك لكى يكون أخـلاقيا لابد أن يجيزه هذا الرقيب فاذا ما صدر الفعل دون أن يمر بهذه الرقابة انتفت عنه صفة الأخلاق (٢)

---

(١) مثل هذا التقسيم للشعور الأخلاقى إلى مناطق نجده عند « دبريل » فى كتابه « محاولة فى دراسة الأخلاق » فهو يقسم نمو الضمير واكتماله إلى مراحل ثلاثة : (١) مرحلة الغرائز (٢) مرحلة الضمير الأخلاقى الحقيقية ـ أى مرحلة الإلمام والمعرفة بالقواعد الأخلاقية . (٣) مرحلة الإرادة الخالصة أو أو المثال الأعلى الإخلاقى .

Dupréel: Traité de Morale; 2 Vol. Bruxelles, 1932.

(٢) أنظر Le Senne, Traité de Morale, Presses Univers., Paris 1942

وإذا كانت « دفعة الحياة L'élan Vi » ، كما يقول برجسون ، تدفع بالذات إلى الإنتشار فى أوسع مـدى ، فإن الإرادة التى تظهر فى الضمير الأخلاقى تنظم هذا الانتشار وتهذبه ، فتشجعه وتحث عليه تارة ، وتقلل من سرعته أو تمنعه تارة أخرى .

ويمكن القول إن الإرادة فى مجال الأخلاق تقابل السببية فى مجال العلوم الطبيعية . فكما أن السبب يغير من سير الظواهر ويحولها إلى ناحية أخرى غير تلك التى تتجه إليها من تلقاء نفسها ، فى حالة عدم تدخل السبب ، فكذلك الإرادة إذا تدخلت فى عالم النشاط الإنسانى وجهته وجهة لا يتجه إليها فى حالة عدم تدخل الإرادة .

والحث على عمل أو التنفير منه ، سواء أكان هذا العمل عقليا أو عاطفياً ، معناه « الاستحسان » أو الاستهجان » ، وهما القطبان اللذان يحددان الضمير الأخلاقى ، فنحن ندخل فى مجال الأخلاق حين نستحسن سلوكا أو نستهجن آخر ، أى حين نمتدح أو نلوم الفاعل . ولكننا فى مجال العلم لا شأن لنا بذلك . فالعالم لا يستحسن أو يستهجن ظاهرة معينة ، ولكنه يوضح حقيقة أو يفندها أو ينقضها ، ومعنى ذلك أنه يحكم فقط بأنها صواب أو خطأ . وإذا بدأ فى لوم من يخطىء فمعنى ذلك أنه يستهجن أخلاقيا إصرار المخطىء على الخطأ وإنكار الصواب . ولكنه طالما يبحث عن الحقيقة فليس له أن يجعل منها مجالا للاستحسان ، فقد يكون فى ذلك ما يوحى بأن الحقيقة ترتبط أو تتوقف على إرادة من يؤكدها .

وإذا نظرنا أيضا إلى موقف الفنان نجد أنه فى الحقيقة لا يلوم ولا يمدح ، ولا يتهم ولا يبرىء ، وإنما هو « يعجب » أو لا يعجب مما يشاهده من الأعمال الفنية وقد يصح أن يلام إمرؤ لا يبحث عن الجمال ، وذلك لأن

هذا البحث يعتمد على الإدارة . ولكن كيف نلوم إنسانا على عدم شعوره بما لا يستطيع أن يشعر به ؟

على أننا ارتفعنا فى مدارج الشعور الأخلاقى حتى نصل إلى مرتبة القديسين، نجد أن فكرة المدح أو اللوم قد تلاشت أيضا . فالقديس لا يلوم ولا يمدح، وإنما تمتلىء نفسه بالحب لكل مخلوق ، ويشع هذا الحب من حوله ، وهو يعجب بكل شىء لأنه من صنع الله ، ويصفح عن كل هفوة لأنه يأمل فى إصلاح الناس عن طريق الحب لا عن طريق العقاب .

الفصل الثامن

نشأة الضمير الاخلاقى

لكى نستعرض النظــريات المختلفة التي ظهرت فى تفسير نشأة الضمير الأخلاقى يحسن بنا ألا نتقيد بالترتيب الزمني لظهور هذه النظريات ، بل نبدأ بأقربها اتصالا بالتفسير الساذج عند العامة ، أى بتلك التى تستقى مصادرها من الأشياء الحسية ، ثم تتدرج منها إلى النظريات ذات الطابع العقلى : ومعنى ذلك أننا سنبدأ بعرض التفسير الذى تقترحه المذاهب التجريبية .

وتتميز الظاهرة الأخلاقية عن الظاهرة التشريعية بأن الأولى لهـا طابع الانتشار وعدم التحديد فى صيغ ثابتة Caractère diffus (١) لذلك فقد خيل للباحثين أن هذا الطابع قد يحول بينهم وبين الوصول إلى جمع المواد الأساسية التي تنصب عليها الدراسة الموضوعية للظواهر الأخلاقية . ونستطيع أن نقول إن أول محاولة لدراسة الظواهر الأخلاقية دراسة موضوعيه قد بدأت فى الظهور بعد وضع أسس المذهب التجــريبى L'Empirisme . فقد نادى « فرنسيس بيكون » Bacon بوجــوب تطبيق مذهبه التجريبي على دراسة الأخــلاق والسياسة :

١ ـ التفسير التجريبى

وينزع المذهب التجريبى إلى تفسير الضمير من الخارج (٢) . فالتأثيرات

---

(١) Cuvillier, Manvel de Sociologie, Presses Univers 1950 T. II,.P. 518.

(٢) Le Senne, Traité de Morale, op. cit p. 832.

التي تأتينا من التجارب الحسية تنطبع في النفس كما تنطبع الكتابة على ورقة بيضاء. وبتوالي هذه التأثيرات تتكون العادات التي تجعلنا نتوقع حدوث الشيء متى حدث سببه، وذلك ما نسميه عادة بمبدأ السببية.

ونحن إذا تتبعنا هذا المذهب نجد أن تفسيره لنشأة الشعور الأخلاقي، يطابق تماما تفسيره لنشأة الشعور الحسي، أي الشعور الذي يؤدي إلى المعرفة La conscience cognitive. فالخير معناه تجريبيا كل ما يثير في النفس الشعور بالارتياح، والفعل الخبيث هو كل ما يثير في النفس الشعور بالقلق. ونحن إذا وجدنا لذتنا في مؤثر من المؤثرات الخارجية فسرعان ما نرتب على هذه النتيجة قاعدة تحدد سلوكنا، ونصوغ هذه القاعدة على الوجه الآتي: « ابحث عن هذا المؤثر لكي تحصل على تلك اللذة ». والعادات الفردية التي تتكون على هذا النحو هي العناصر الأساسية التي تنشأ عنها العادات والتقاليد الجمعية.

وعلى ذلك فالتجربة هي التي تكون الضمير أو هي المصدر الأساسي لنشأته إذ كيف نستطيع بدون التجربة إذ كنا أمام النهر أن نعرف إذا كان الماء يحملنا أم لا؟ ويقول هيوم « إن العادة هي المرشد الأساسي في حياة الإنسان » (١) ولذلك فإن هيوم لا يخشى مبدأ الشك المفرط Le Scepticisme، ويعتقد أن أكبر معول يهدم هذا الشك هو العمل والحركة والانهماك في القيام بأعباء الحياة العامة. فالضمير والحالة هذه هو الكتلة النشطة التي تتكون من المعتقدات المنبعثة عن اتصالنا بعالم التجربة:

---

(٢) Hume, Essai sur l'entend. humain; trad. Renouvier-pillon 4 e essai, p. 433.

هذا هو تفسير المذهب التجريبي لنشأة الضمير الأخلاقي . ونحن وإن كنا لا نوافق على مايذهب إليه من اعتبار العادات الفردية أساسا للعادات الجمعية، إلا أننا لا نستطيع أن ننكر أثره من حيث توضيح أهمية الاستقراء النظرى والعملى كشرط من شروط البحث فى الحياة الأخلاقية . فالمبدأ التجريبي يذكرنا دائما بأننا نكون جزءا من عالم خاص يجب أن نكون دائما على صلة وثيقة به .

ولكن إذا كان العمل أو النشاط ، وخاصة النشاط الأخلاقى، يتضمن نوعا من الحكم أو التقدير القيمى ، فإن هذا الحكم لا يمكن تبريره بالرجوع إلى المشاهد بحسب الواقع فحسب . وإذا استخلصنا من هذا المذهب ، أن العمل الذى يوفر لنا اللذة عمل واجب الأداء ، فمعنى ذلك أننا نفترض قبليا a priori أن اللذة غاية يجب أن نسعى إليها . وهذا الافتراض وحده يجعل المذهب التجريبي خاضعا لمذهب آخر يستمد منه مشروعيته .

وفوق ذلك فإن غاية المذهب التجريبي هو تمييز القيم الحسية وإحلالها فى مكان الصدارة ، ولكن غاية الأخلاق ، على عكس ذلك ، إعلاء القيم التى تسمو على عالم الحس ، أى القيم المعنوية أو الروحية . وغالبا ما تتعارض القيم المعنوية مع القيم الحسية ، فنحكم على اللذة أحيانا بأنها لا خلقية .

وهكذا نرى أن المذهب التجريبي ، سواء أكان ذلك فى مجال الأخلاق أو فى مجال معرفة ، يتجاهل العنصر الذاتى الذى يجب أن يضاف إلى معطيات التجربة لتكوين الخصائص الذاتية للضمير الأخلاقى .

٢ ـ التفسير التطورى

ذاعت فى القرن التاسع عشر شهرة المذاهب التطورية ، وخاصة مذهب سبنسر ، واهتم الناس بها اهتماما كبيرا . ونستطيع أن نتبين أن النواة

الأولى التى استمد منها سبنسر الآراء التى فصلها فى نظريته ، ترجع إلى نظرية هوبز عن « حالة الطبيعة » . ولكن هذه الآراء قد تشكلت ووضعت فى صيغتها النهائية التى اكسبتها ذلك الذيوع بين الجماهير ، بفضل نظرية داروين عن « أصل الأنواع » وعن « الانتقاء الطبيعى » (١) :

ويربط سبنسر فكرة الضمير الأخلاقى بالفكرة العامة التى تسيطر على مبدأ التطور وهى فكرة « بقاء الأصلح » فالتغيرات النافعة ، أى التى تعود فائدتها على الجنس ، ومنها بطبيعة الحال الوسائل النافعة فى السلوك ، تظل بصورة مستديمة ويحتفظ بها أفراد الجنس بعد أن تتبين لهم فائدتها . وتصبح بذلك استعدادات وراثية فى سلالاتهم . وعلى ذلك فان الضمير الأخلاقى قد نشأ من التغيرات التى اعترت الجنس بمحض الصدفة وظهرت فائدتها له فتمسك بها وتأصلت فيه بطريق الوراثة .

وبذلك تنبعث الأخلاق من الآلية المحضة ، ويكون العقل وليد الصدفة ، ويصبح الموت الذى يكتب على عدم الصلاحية مصدراً لحياة تظل فى ارتفاع على الدوام .

ونحن لا نستطيع أن نستخلص من هـذا المذهب ، فيما يتعلق بموضوع الأخلاق ، إلا فكرة إيجابية واحـدة ، ومع ذلك فإن هـذه الفكرة يعوزها التمحيص العلمى الذى يثبت مقدار أهميتها ، ونعنى بها فكرة أن الوراثة تتدخل إلى حد ما فى تكوين الضمير الأخلاقى وتحديد اتجاهه . وقد هدمت الأبحاث

(١) للحصول على مزيد من التفاصيل عن مذهب التطور بشقيـه العضوى والاجتماعى أنظر كتابنا : « التطور فى الحياة وفى المجتمع » ، دار الثقافة الجامعية بالاسكندرية ١٩٦٦ .

التي قام بها « فايسمان » Weissmann الفرض الذى يتضمنه مبدأ سبنسر عن انتقال الصفات المكتسبة بطريق الوراثة . وأثبت هذا العالم أن ما ينتقل بطريق الوراثة ليس صفات مكتسبه، أو استعدادات محددة ، وإنما هى اتجاهات غامضة ذات صبغة نفسية وعضوية فى آن واحد psycho-physiologique .

ونحن حين نرجع نشأة الضمير إلى التغيرات التي تعترى الجنس بطريق الصدفة ثم تفرض نفسها عليه ، نسلب من هذا الضمير حريته ، وهى من أخص خصائصه . كما أن قبولنا لهذا التفسير يتضمن القول بأن النتائج التى تترتب على عملية « الانتقاء الطبيعى » هى بالضرورة خير النتائج . وفى ذلك ما يجعل القيمة المطلقة خاضعة القيمة البيولوجية ، وحتى من ناحية القيمة البيولوجية الصرفة يبرز أمامنا سؤال هام ليس من السهل أن نجيب عليه وهو : هل نحن على حق حين نرغب فى الحياة .

٣ ـ التفسير الوضعى :

يمكن تعريف المذهب الوضعى بأنه المذهب الذى ينظر إلى العلم la science على أنه الوسيلة الوحيدة المشروعة للمعرفة الإنسانية .

ولما كان هذا المذهب لا يعترف إلا بما تثبته المشاهدة الموضوعية ، فإنه لا يفسر الضمير بالنشاط الذى ينبعث من باطن الذات ، ولا بالرجوع إلى القيم المطلقة (لأن المطلق بالنسبة للمذهب الوضعى لا وجود له) . وإنما يحدده عن طريق القواعد العامة السارية فعلا فى مجتمع ما، والتى يتصرف الأفراد بمقتضاها (١) . فالشروط التى تخضع لها الحياة فى المجتمع ، والتى تنظم

---

(١) سنعرض بعد قليل تفاصيل الأخلاق الوضعية عند أوجست كونت

علاقات الأفراد هى الأصل فى نشأة الضمير الأخلاقى . وليست الأخلاق فى نظر المذهب الوضعى إلا فصلا من علم الانسان ، وهذا العلم ينقسم إلى شعبتين أساسيتين : البيولوجيا وعلم الاجتماع . وفكرة الضمير الأخلاقى تختلف بحسب ما نميل إليه من ربطها بإحدى الشعبتين .

١ – الاتجاه البيولوجى :

ينزع هذا الاتجاه ، على غرار المذهب التطورى ، إلى النظر للذات الإنسانية على أنها مجرد امتداد للذات العضوية . وكل ما يميز فى نظر أصحابها ، النشاط العضوى ، كالهضم ، من النشاط الإرادى ، كالتعاقد أو الإلتزام هو أن النشاط الأول يخص جزءاً من أجزاء الكائن الحى على حين أن النشاط الثانى يخص الكائن الحى بأكمله بما فى ذلك المراكز العقلية والعصبية .

وهكذا نستطيع أن ننتقل من مجال البيولوجيا إلى مجال الاخلاق دون أن تكون هناك حلقات مفقودة تعوق عن تحقيق هذا الاتصال . ويسهل علينا ، بناء على هذا الأساس ، أن نميز بين الخلقى واللاخلقى ، ويكفى فى ذلك أن نسير على نمط التمييز بين حالة الصحة وحالة المرض .

ومن الأمثلة الهامة فى دراسة الأخلاق بتطبيق منهج البيولوجيا ، دراسة « لوب Loeb » التى وضع أسسها فى كتابه « المبدأ الآلى للحياة » (١) فقد ذكر هذا المؤلف أن الغرائز هى الجذور التى تتفرع عنها الأخلاق . وهذه الغرائز وراثية كشكل الجسم سواء بسواء . وقد يحدث عند بعض الأفراد أن تتعطل بعض الغرائز المرغوب فيها كما تتعطل بعض الوظائف الفسيولوجية . فينتقل هذا العطل إلى سلالتهم ، وإذا كانت هذه السلالة كثيرة فإن ذلك يؤدى مع الوقت إلى اضعاف الحالة الخلقية للجماعة بأسرها :

(١) Loeb, La conception mécanique de la vie, Paris, Alcan, 1914.

كما حاول بعض المهتمين بالطب العلاجي Therapeutique أن يربطوا بين بعض نواحي الأخلاق (كالشهوات والعواطف) وبين حالات الجسم : فادعوا بأن الشهوات الجامحة ، والميول المنحرفة سببها نقص طبيعي يصاحب ولادة الانسان tares Congenitales ، أو خلل يطرأ على أجهزته ، وكما أن الإرادة لا تتحكم فى نشاط الأجهزة العضوية التي تسيطر على انفعالاتنا ، وهى الجهاز العصبي السمبتاوى والباراسمبتاوى ، وكذلك افرازات الغدد الداخلية ، فبالمثل لا تستطيع الإرادة أن تتحكم فى عواطفنا الخلقية التي تكون أساس الضمير الأخلاقي ، والتى هى فى نظرهم ناتجة عن حالتنا الجسمية .

ويترتب على ذلك أن تصبح التربية الأخلاقية عديمة الفائدة ، إذ أنها لا تغير شيئاً من طبيعة الإنسان . وكل ما تفعله الوسائل العلاجية النفسية كالإيحاء ، والتحليل النفسي أنها تعطل ظهور الأعراض نوعا ما ، ولكنها لا تقضى على أسباب المرض ولما كانت أسباب المرض الخلقى ترجع فى معظمها حسب ادعائهم - الى خلل جسمانى ، فإن العلاج الجسمانى قد يعود بنتائج طيبة فى محاربة الشهوات الخبيثة وعلى ذلك فإن الشره مثلا ، وهو ينتج عن ازدياد الإفرازات المعدية ، والإفرازات الخصية يمكن أن يعالج بالوسائل التى تقلل من هذه الإفرازات ، وباتباع النظام الذى يزيد من الإفرازات القلوية . ويمكن القياس على ذلك بالنسبة للشهوات الأخرى والميول المنحرفة على شرط أن نصل أولا إلى تحديد أسبابها الجسمانية .

وليس من العسير أن نلاحظ فى مثل هذه النظريات جموحا وغلوا فى تطبيق العلم على دراسة الأخلاق . وأكبر الظن أن هذا الجموح كان نتيجة مباشرة لرد الفعل الذى ظهر فى القرن التاسع عشر ضد الفلسفة وطريقة التفكير الفلسفى . كما أن ذلك الغلو كان صدى لما آنسه العلماء من قوة العلم ، فجاءت آراؤهم معبرة عن تلك النشوة بانتصار العلم فى جميع الميادين .

ويكفى لنقد مثل هذه الآراء التى تؤسس الاخلاق على القاعدة البيولوجية ، أن نقول إنها تبحث عن الضمير الأخلاقى حيث لا يوجد : فالضمير الأخلاقى لا يوجد فى الموضوع منفصلا عن الذات الفاعلة . ولكنه يوجد « حيث تحتم العلاقة بين الموضوع والذات ، أن تتدخل الذات فى اختيار الوسيلة التى تؤثر بها على الموضوع ». [١] والطبيعة ، بما فى ذلك الطبيعة العضوية ، هى المجال الذى يتركز فيه نشاط الضمير الأخلاقى : فإذا كانت هناك حالة معينة تستدعى نوعا من النشاط كنتيجة طبيعية لها ، أو أنها لا تترك أمام المرء إلا وسيلة واحدة ممكنة للتصرف ، فإن الأخلاق لا شأن لها فى مثل هذه الحالة . أما إذا استدعت الحالة ، على العكس ، نوعا من التردد فى اختيار التصرف المناسب ، أو فى تنفيذ الوسيلة الممكنة الوحيدة أو عدم تنفيذها ، فعندئذ يتدخل الضمير الأخلاقى ، ويمكن اعتباره فى هذه الحالة نشاطا خارجا عن حدود الكيان العضوى :

فالأخلاق تبدأ ، فى الواقع ، عندما تصبح الميول الغريزية ، والتصرفات الآلية ، وأنواع النشاط العضوى ، غير كافية فى توجيه الإنسان . والإنسان يتصف بأنه « كائن أخلاقى » بما يدخله من زيادة على ما تسمح به الوظائف العضوية . فالشره إذا رفض الوسائل العلاجية التى يعينها له الطبيب ، واستطاب شرهه يثبت بذلك عدم كفاية هذه الوسائل وضرورة الأخلاق والتخلق . وإذا تدخل الطبيب ليبصره بالضرر الذى يعود عليه من تعلقه بهذه الشهوة الضارة ، فإنه يتصرف كأخلاقى لا كطبيب .

وحين تستدرج الأخلاق على هذا النحو ، العلماء وأصحاب الفنون الصناعية

---

(١) Le Senne, of Cit., P. 351.

إلى مجالها الخاص تسخر منهم ومن محاولاتهم فى تفسير الأخلاق بإرجاعها إلى هذا العلم أو ذاك الفن

ب ـ الاتجاه السسيولوجي

يقرر المذهب السيولوجي أن كل فرد منا يتلقى من الوسط الاجتماعى الذى يولد وينشأ فيه ، العناصر الأساسية لضميره الأخلاقي ؛ وذلك بطريق الثقافة العامة أو التثقيف المنظم ، وبتأثير عادات المجتمع وتقاليده وعقائده وحكمه وقد أخذ التفكير الأخلاقى منذ القرن الثامن عشر يميل إلى هذا الاتجـاه فى تحديد التيارات الخلقية بإرجاعها إلى أصولها الاجتماعية . وساعد تقدم الدراسات التاريخية ، وظهور الحركة التى عرفت باسم فلسفة التاريخ على يد أمثال فولتير فى فرنسا ، وفيكو فى إيطاليا ، وهردر فى المانيا ، ساعدت هـذه الحركة على تصور الضمير الاخلاقى على أنه نتيجه لتراكم طبقات Stratificaltion من العقائد والحكم من مخلفات عصور قديمة بعضها فوق بعض .

وجاء أوجست كونت فعبر بقانونه المسمى « قانون الحالات الثلاث » عن رغبته فى إحلال المنهج العلمى محل المنهج الفلسفي . وحكم علي الفلسفة بالعقم لأنها تبحث وراء المطلق على حين أن الانسان بما وضع فيه من عقل وقدرة محدودين لا يستطيع أن يصل إلا إلى نتائج نسبية : وحين تهيأت له فرصـة إنشاء علم الاجتماع جعل غاية هذا العلم هى أن يفسر الفرد بالرجوع إلى المجتمع. فالفرد إذن ، من حيث هو فرد ، فى نظر كونت ، فكرة تجريدية ولا وجود لها فى الواقع . لأن الفرد الذى يقع عليه نظرنا يعكس فى افكاره وأحـكامه وتصرفاته تراث أجيال عديدة.

ثم تبلور بعد ذلك المبدأ الاجتماعى ، فى تفسير الضمير الأخلاقى ، واتخذ شكله النهائى فى مذهب دوركيم . وقد كرس دوركيم جزءاً كبيراً من مجهوداته وأبحاثه فى تعريف الظاهرة الخلقية وتحديد خواصها . وفى محاولة الافادة من منهج علم الاجتماع فى دراسة الاخلاق (١) وحدد صفات الظاهرة الاجتماعية فى كتابه « قواعد المنهج فى علم الاجتماع » (٢) فى صفتين . الأولى أنها خارجة عن الفرد أى ليست من صنع الفرد ، والثانية : أنها « جبرية » أى أنها تفرض نفسها على الفرد . ولما كانت الظاهرة الخلقية ظاهرة اجتماعية فإن هذه الصفات تنطبق عليها . فقواعد الاخلاق تفرض على الافراد داخل نطاق مجتمع معين ، وهم يجبرون على التزام هذه القواعد حتى ولو لم ترق لهم ألم تنشأ هذه القواعد لتنظيم علاقات الأفراد دون النظر إلى أهوائهم الشخصية ؟ ولا يستطيع الأفراد الإنحراف عن القواعد التى رسمها لهم المجتمع إلا فى الحالات الشاذة . وهذا الإنحراف من شأنه أن يخدش ضمير المجتمع ، ولذا فإن المجتمع يدرأ ما قد يلحق به الضرر عن طريق الجزاءات الاجتماعية المختلفة التى تتدرج من التأنيب واستهجان الرأى العام ، إلى العقوبة ، إلى المقاطعة ، إلى النفى السياسي والحرمان الدينى . فكل هذه الجزاءات توضح أن من لا يخضع لأوامر المجتمع ينبذ من المجتمع ، وتقطع الصلات التى تربطه بالآخرين .

ومجموعة التصورات الجمعية (وهى التى نتجت عن تبلور العادات والتقاليد والمعتقدات) هى التى تحدد ضمير المجتمع . وهذا الضمير هو الذى يتردد

---

(١) سنفرد فيما بعد فصلا نشرح فيه تحليل دوركيم للظاهرة الأخلاقية .

(٢) انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب للدكتور محمود قاسم . وقد قمنا بمراجعة الترجمة . ونشرت الكتاب دار النهضة العربية .

صداه أو ينعكس فى ضمير الفرد. فالمجتمع هو الذى يملى علينا طريقة تفكيرنا وطريقة تصرفنا. وإذا كانت لنا مثل عليا ، فإنها ناتجة عن رغبتنا فى ارضاء المجتمع. أما آلامنا ووخز الضمير الذى نتعرض له أحيانا فانها نتيجة ما نقدم عليه من خرق القواعد التى رسمها المجتمع :

وبناء على هذا المذهب تصبح المثالية الأخلاقية هى أن يحرر الانسان نفسه من كل نوازعه الداخلية ، ومن كل ميل أو رغبة نحو التمرد على المجتمع ونظمه ولكن هذه المثاليــة يتوقف تحقيقها ، فى نظر الاجتماعيين، على التمييز بين الظواهر الاجتماعية السليمة والظواهر الاجتماعية المعتلة (١) وهذا هــو المخرج الوحيد لهم من الاعتراض الذى طالما أثير ضد مذهبهم . وهو إذا كان الفرد يعكس ضمير المجتمع فكيف يتسنى ، أو بم نفسر ظهور المصلحين والزعماء والقديسين الذين يدفعون بمجتمعاتهم خطوات نحو الأمام ويخرجــون على النظم والأوضاع السائدة فى المجتمع؟ إن أمثال هؤلاء، فى نظر علماء الاجتماع أفراد استطاعوا أن يتبينوا الوجهة «السليمة» التى يجب أن يتجه اليها المجتمع، وذلك قبل أن يتبينها الرأى العام . اذ أن المجتمع يعيش حقبة من الزمن على مجموعة من التقاليد والعادات والعرف ، ولكنه لا يظل على حالة واحــدة من الجمود بل ينزع إلى التطور وبمجرد أن تظهر فى المجتمع بوادر التطور تصبح الأوضاع السائدة فيه أو معظمها على الأقل بالية ، وهى لا تستمر بعد ذلك إلا بحكم العادة وبحكم رسوخها وتملكها من نفوس العامة . فهي إذن رواسب أو بواقى لحالة اجتماعية بائدة أو فى طريقها إلى الزوال. واتجاه المجتمع الى الاتجاه السليم ، الذى يفرضه التطور الجديد ، يحتم الثــورة على هــذه

---

(١) انظر قواعد المنهج ، الفصل الثالث (المرجع السابق) .

الأوضاع واستبدالها بغيرها ، وذلك هو ما يفعله الزعماء والمصلحون . فإذا استمر، فى نظام اجتماعى جديد، وجود عادات كانت تؤدى وظيفتها فى نظام سابق ، فان هذه العادات تصبح ظواهر اجتماعية مريضة ويجب أن تختفى . وليست الاضطرابات الاجتماعية واعتلال المجتمع الا نتيجة للتشبث ببقاء هذه الأوضاع البالية .

وإذا انتقلنا من الضمير الجمعى إلى الضمير الأخلاقى بمعناه الحقيقى ، نجد أن علماء الاجتماع ينظرون إلى جميع القيم، بما فى ذلك القيم الأخلاقية ، على أنها صادرة عن المجتمع وهذا المصدر ، أى المجتمع ، هو الذى تستمد منه الظاهرة الأخلاقية طابع التقديس. وهنا يضيف دوركيم إلى خواص الظاهرة الاجتماعية ، وهى الموضوعية ، والجبرية خاصية أخرى تتصف بها الظاهرة الخلقية فالظواهر الأخلاقية قواعد تلزم الفرد ، وهى تشترك مع الظواهر الاجتماعية الأخرى فى أنها مستقلة عن الفرد وتفرض نفسها عليه . ولكنها إلى جانب ذلك تتصف بأنها تجتذب الفرد ، وتجعله يتعلق بها لأنها تصور له المثال الأعلى والخير الذى يتوق الى تحقيقه . وقد حرص دوركيم ، باضافته لهذه الخاصية ، على عدم ضياع القوة العاطفية ، التى تكمن فى العمل الاخلاقى،والتى تكسبه ذلك النشاط التلقائى وتيسر له الانتشار بين النفوس. ثم انتقل من ذلك إلى غرضه الأساسى وهو أن يجعل من المجتمع دين الفرد، والغاية القصوى التى يهدف اليها الفرد من نشاطه. ولايتسنى ذلك إلا إذا ظهر المجتمع بمظهر الكائن الأعلى الذى يسمو على الفرد ويكون أهلا لتعلقه به فى آن واحد . وإذا كان دوركيم قد اتجه فى كتابه « التربية الأخلاقية » إلى الناحية العقلية المحضة rationaliste وأراد أن يبعد كل تأثير للعقائد الدينية فى بث عناصر الأخلاق فى النفوس ، فإنه حرص ، مع ذلك على أن يكون للعاطفة وللشعور مكان فى

التربية الاخلاقية : إذ أن هذه العاطفة وهذا الشعور هما اللذان يحفـزان إلى العمل الأخلاقى : ولكنه بدلا من أن يربط هذه العاطفة أو هذا الشعور بقـوة غيبية . هى الآلهة التى تحض الأديان على عبادتها ، وتجعل منها الغاية الأسمى لكل عمل أخلاقى - ربطها بفكرة الجماعة التى يتعلق بهـا الفرد ، لأنها مصدر ما يتمتع به من الخير ، بل ما يتمتع به من صفة الإنسانية

لقـد أدرك دوكيم أن الإلزام الخلقى L imperatif moral يجب أن يستند الى شيء يبرره . ولما كان قد استبعد فكـرة الإله ، لإقتناعه كأوجست كونت ، بأن الفلسفة اللاهوتيه قد انقضي زمنها ، فإنه قد استعاض عن هـذه الفكرة بديانة الجماعة أو باتخاذ الجماعة كغاية عليا للنشاط الإنسانى . فالمصـدر المقدس لكل القيم هو « المجتمع » ، وهو حقيقة تسمو على الأفراد ، ولكنها فى الوقت نفسه ماثلة أمام الأفراد ، أى انه حقيقة إنسانية .

ويميل أصحاب المذهب الإجتماعى إلى ربط مذهبهم بالمبدأ العقلى الذى يقوم على أنه ليس هناك فى عالم الحقيقة ما يمكن أن نجزم باستعصائه أصلا على العقل البشرى . وقد اتخذ هذا المبدأ صفة « المسلمة » عندما شرع العقـل لأول مرة ، فى اخضاع الحقيقة لسلطانه . فعندما بدأ العلم يتكون كان يتعين عليه أن يفرض إمكان وجوده ، وأن يفرض أن الاشياء يمكن التعبير عنها بلغة علمية ، أو بمعنى آخر بلغة عقلية لأن كلا التعبيرين مترادف . وقد أثبت العلم بأن الظواهر المختلفة يمكن ربطها بعضها ببعض تبعا لعلاقات عقليـة ، وذلك بالـكشف عن هذه العلاقات . ولا شك أن هذه العلاقات كثيرة ، أو إذا شئت فقل إن هناك عدداً منها لا حصر له لا نزال نجهله . ولا شيء يمكن أن يؤكد لنا أننا سنصـل يوما الى كشفها جميعا ، وأنه سيأتى وقت يصل العلم فيه إلى نهايتـه بحيث يعـــبر

بطريقة تنطبق تمـام الانطباق على كافة الاشيـاء المحسوسة :ولا يتضمن المبدأ العقلى فى الواقع ،مقدرة العلم على استيعاب عالم الحقيقة بأكمله ،ولكنه ينفى فقط ما يزعمه البعض من أن بعض أجزاء الحقيقة أو بعض انواع الظواهر لا يمكن اخضاعه بتاتا للتفكير العلمى، إذ أن معنى ذلك الزعم أن هذه الظواهر غير عقلية بطبيعتها .

فالمذهب العقلى لا يفترض أبداً أن العلم يستطيع أن يمتد الى الحدود النهائية لمسألة ما ، ولكنه يقرر فقط أنه ليست هناك حدود يستحيل على العلم أن يعبرها فهو يهزأ بكل العوائق والحدود التى نريد أن نحصره فى داخلها، ويعمل دائما على تخطيها . وفى كل مرة نعتقد أنه وصل الى المنطقـــة القصوى التى يستطيع ارتيادها ، نراه بعد مدة ، قد تطول أو تقصر ، يواصل ســيره الى الأمام ويخترق مناطق أخرى كنا نعتقد أنها محرمة عليه: فعندما تم تكوين علمى الطبيعة والكيمياء ، خيل للبعض أن العلم سيقف عند هذا الحد. وكان الاعتقاد أن عالم الحياة يخضع لمبادىء غامضة تخرج عن نطاق التفكير العلمى . وبالرغم من ذلك ما لبثت العـــلوم البيولوجية أن تكونت بدورها ، وأعقب ذلك علم النفس الذى أثبت بتكوينه خضوع الظواهر النفسية أيضاً لحكم العقل .

ولا شيء يمنعنا من أن نفترض إمكان حدوث نفس الشيء بالنسبة للظواهر الأخلاقية ، إذ ليس هناك من سبب يجعل هذه العقبة الأخيرة التى نحاول أن نعترض بها تقدم العقل ، أصعب اجتيازاً من سابقتها . والواقع أن هناك علماً قد تكون بالفعل ، وهو وإن لم يزل فى أطواره الأولى ، الا انه أخذ على عاتقه ان يعالج ظواهر الحياة الخلقية كما لو كانت ظواهر طبيعية،او بمعنى آخر عقلية.

ونستطيع أن نتتبع خلال التاريخ الأطوار التى سارت فيها الظواهر الخلقية نحو الطابع المدنى ، وتحررها شيئـــاً فشيئاً من صلتها القديمـة بالعقيدة الدينية

وقد قيل أحيانا إن الشعوب البدائية ليس لها نظام خلقي ، وكان هذا بلا شك خطأ تاريخيا . فما من شعب إلا وله نظامه الخلقي ، غير أن أخلاق الشعوب المتأخرة تختلف عن أخلاقنا : وأهم ما تتصف به الأخلاق عند هذه الشعوب أنها دينية بحتة . أعنى بذلك أن أكثر الواجبات وأهمها ليست تلك التى تنظم علاقة الإنسان بغيره ممن حوله ، ولكنها واجباته نحو الآلهة ، وليست أهم التزاماته فى أن يحترم جاره ويعاونه بل أنها تنحصر فى القيام بالشعائر المفروضة ، والوفاء بحق الآلهة ، وتضحية النفس إذا لزم ذلك في سبيل مجدها . ولكن الأوضاع تغيرت شيئا فشيئا فتعددت الواجبات الإنسانية وتحددت، وأخذت تحتل مكان الصدارة ، على حين أن الواجبات الأخرى ، التى لا تتصل بالمحيط الانسانى ، أخذت على العكس فى الاضمحلال :

ومما لا شك فيه أن الدين سيظل يلعب دورا هاما فى الأخلاق ، فهو الذى يضمن لها الاحترام ، ويقوم بردع من تحدثه نفسها بالخروج عليها : ولا يزال كثير من الناس يعتقدون أن كل إهانة موجهة للأخلاق ، إنما هى هي إهانة فى حق الإله . ولكن وظيفة الدين الآن تقتصر على حماية الأخلاق فالنظام الخلقى لم يشرع للآلهة وإنما شرع للناس .. والدين إنما يتدخل ليضمن له قوة النفاذ . وهكذا نجد أن مادة واجباتنا تتحرر بنسبة كبيرة من التعاليم الدينية ، وكل ما يربطها بهذه التعاليم الآن هو رباط ضمان لا رباط أساس . ولم يعد الآن حتى بين الفلاسفة الذين يعتقدون بضرورة الجزاء السماوى من لا يسلم بأن الأخلاق يمكن أن تقوم على أساس بعيد كل البعد عن كل مبدأ لاهوتى

وليس فى هذا الارتباط ، بين الدين والأخلاق ، ما يبعث على الدهشة ، فواجبات الدين ، وواجبات الأخلاق تشترك في خاصية واحدة وهى أنها

جميعا واجبات أو بمعنى آخر أعمال تلزمنا أخلاقيا . فمن الطبيعي إذن أن كان الناس يميلون إلى الاعتقاد بأن كل التزام يكون مبعثه مصدر واحد . كما أنه من السهل أن نتكهن بأن هذه القرابة ، وهذا الاختلاط كان من شأنهما التقريب بين بعض عناصر فى الدين وبعض عناصر فى الأخلاق . وما لبثت هذه العناصر أن امتزجت حتى أصبحت واحدة . واتحدت بعض الأفكار الخلقية ببعض الأفكار الدينية حتى صارت لا تتميز عنها ، وانتهت الأولى بأن فقدت أو ظهرت بأنها فقدت كل كيان ذاتى ، وكل حقيقة تميزها عن الثانية :

ولذلك يرى علماء الاجتماع أن جزءا من نشاطهم العلمى يجب أن يتجه إلى المبادىء الدينية ، لكى يبحثوا فى ثناياها عن الحقائق الاخلاقية المخبأة . فإذا تم لهم الكشف عنها ، عكفوا على دراستها لتحديد طبيعتها الذاتية ، وبذلك يتسنى لهم أن يعبروا عنها بلغة العقل .

وسنعرض فى الفصول التالية جهود علماء الاجتماع فى بحث الظواهر الاخلاقية .

القسم الثالث

الأخلاق

عند علماء الاجتماع

تمهيد :

أطلق الفلاسفة القدامى على المذاهب الأخلاقية المعيارية اسم الأخلاق Ethique واقترح علماء الاجتماع أن يطلقوا على علم الظواهر الخلقية اسم Ethologie .

وقد انحصرت دراسة الأخلاق عند الفلاسفة فى تعريف الفضائل والرذائل ، وفى البحث عن مبدأ عام تؤسس عليه الأخلاق . وقال بعضهم إن هذا المبدأ هو العقل ، وقال آخرون إنه العاطفة ، وقال غيرهم إنه الطبيعة أو اللذة أو المنفعة الخاصة أو العامة الخ ... وبالرغم من اختلاف هذه المبادىء فقد اتفق الجميع على أن المشكلة الأساسية التى تتطلب منهم البحث هى تحديد القيمة الخلقية وتبرير القواعد العملية السائدة فى المجتمع :

ولا ينكر أحد أن تلك المجهودات الفلسفية قد أنتجت للإنسانية أعمالا خالدة عرضنا فى القسم الأول نماذج لها ، ولكنا لا نستطيع أن ننعتها بأنها مجهودات علمية بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة : لأن العلم يدرس الظواهر ليقرر حقيقتها ولا شأن له بالحكم عليها أو وضع قواعد معينة للسلوك .

فإذا كنا نريد إذن أن نؤسس علما موضوعيا للظواهر الخلقية وجب علينا أن نخضع تفكيرنا لهاتين القاعدتين الأساسيتين :

١) أن نعدل نهائيا عن الفكرة القائلة بأن مهمة هذا العلم هى تحديد قواعد السلوك . ويجب أن نستعيض عن هذه الفكرة بفكرة أخرى وهى أن القواعد الخلقية ليست إلا ظواهر اجتماعية ، ينبغى أن يدرسها العالم الاجتماعى كما يدرس الظواهر الاجتماعية الأخرى .

٢) أن نعدل كذلك عن الفكرة الوهمية القائلة بأن الظواهر الخلقية فى مجموعها معروفة لدينا دون حاجة للبحث العلمى . فغالبا ما يقال : « من منا

لا يعرف أن الأخلاق تحرم القتل والسرقة والاختلاس ؟ » فاذا كانت السرقة خطأ خلقيا فلماذا كانت كذلك ؟ وكيف نشأت هذه العاطفة باستهجان السارق ؟ وما الأشكال المختلفة التي يتخذها هذا الاستهجان في المجتمعات المختلفة؟

يجب أن نستعيض عن هذه الفكرة بفكرة أخرى وهى أن الظواهر الخلقية، شأنها في ذلك شأن الظواهر الفلكية والطبيعية والبيولوجيـة والاقتصادية لا يمكن معرفتها معرفة علمية، واستنباط القوانين التي تخضع لها إلا بعد مجهود مضني وبحث شاق .

وقد كان الممكن منطقيا أن تقودنا الطريقة الديكارتية إلى هـذه النتيجة الهامة، ولكن ذلك لم يحدث في الواقع : وحاول منتسكيو في بحثه عن « روح القوانين» أن يقترب منها ولكنه لم يفلح في كثير من الحالات، وخلط آراءه الشخصية بالنتائج العملية كما حدث في تفسيره لظاهرة تعدد الزوجات في المجتمعات الشرقية والاسـلامية : وجاء بعـد ذلك أوجست كونت مؤسس الفلسفة الوضعية، فوضع القواعد المنهجية لدراسة الظواهر الاجتماعية. ولكن عندما حان الوقت لتطبيقها خرج كونت على العلم وتقمص شخصية رسول الانسانية وأراد أن يحقق حلم الانسانية القديم بوضع قواعد خلقيـة، نهائية وثابتة، للانسانية جمعاء. وكأن سخرية القدر قد أرادت أن يـكون مؤسس علم الاجتماع هو الذي يضع العوائق والعراقيل أمام قيام علم «وضعي» للظواهر الخلقية .

وأراد دوركيم أن يصل ما قطعه كونت بأحلامه الانسانية، فقصد رأسا إلى الظواهر يبحثها، وخرج من هذا البحث بكتابه القيم عن « قواعد المنهج في علم الاجتماع » . وعكف مع أنصاره من أمثال بوجليه وفوكونيه ودافى، على دراسة الحقيقة الخلقية . ولكن للأسف لم يستطع دوركيم أن يفصل فصلا تاما بين وجهة النظر العلمية ووجهة النظر الذاتية .

فقد أراد فى دراسته للظواهر الخلقية أن يفصل بين الظواهر السليمة normaux والظواهر المعتلة pathologiques ولكن هذا الفصل كشف عن رأى ذاتى ورغبة فى تبرير بعض الظواهر أو القواعد والحكم على أخرى : ففى كتابه عن « الانتحار » نجد مثلا هذه العبارة : « يجب أن نقرر هذا المبدأ وهو أن قتل الإنسان لنفسه يجب أن يكون موضع الاستهجان والنفور (١) . مثل هذه العبارة التى تقرر مبدأ خلقيا دون الوصول إليه عن طريق الاستقراء العلمى تغير بطبيعة الحال المنهج الذى يجب أن يسود البحث العلمى »

ولا نجد بين علماء الاجتماع فى العصر الحديث غير ليفى برول الذى استطاع أن يتحرر من وجهة النظر الذاتية ، وأن يميز بوضوح بين القواعد التى تنظم السلوك وبين البحث عن القوانين التى تفسر هذا السلوك . وقد وضح أن « الأخلاق وهى مجموعة القواعد والأوامر والنواهى والواجبات لها وجود خاص كوجود الأديان واللغات والقوانين . فهى إذن « معطيات » data يمكن دراستها من الخارج . والبحث العلمى ينحصر فى دراسة هذه المعطيات كما تظهر لنا فى المجتمعات الإنسانية المختلفة ، أى دراستها بنفس الطريقة التى يدرس بها عالم الطبيعة موضوعات بحثه » وبذلك تم تحقيق القاعدة الأولى من القاعدتين السالفتين :

وقد أخذ العلامة (ألبير باييه Bayet) على عاتقه استكمال ما بدأه ليفى برول وعكف على استنباط الحقائق الخلقية من الظواهر الاجتماعية التى تختلط بها ،

---

(١) Durkheim, le suicide p. 384
هذا المبدأ الذى يقرره دوركيم لا يتفق مع العرف السائد فى اليابان عن استحسان الانتحار للتكفير عن خطأ جسيم وهو المعروف باسم Hara kiri

أى أنه عمل على تحقيق القاعدة الثانية ، وهى القاعدة الخاصة بالبحث عن الظواهر الخلقية بقصد معرفتها واستنباط القوانين التي تخضع لها

وبالرغم من الاعتراف شبه الإجماعى الآن بوجوب الفصل بين الدراسة العلمية والدراسة المعيارية للأخلاق فإن الكثيرين ما يزالون فى شك من أن الدراسة العلمية للظواهر الخلقية تتطلب أبحاثا تبلغ فى صعوبتها ودقتها ما بلغته الأبحاث الطبيعية البيولوجية ؛ وإذا كانت الظواهر الخلقية مألوفة لدينا وتظهر فى علاقتنا اليومية فليس معنى ذلك بالضرورة أننا نعرفها معرفة علمية. ولتقريب ذلك إلى الأذهان نقول إن كل الناس يتكلمون ، ولكن كم منهم يدرك المشاكل العويصة التي تثيرها اللغة أمام المتفقه فى علم اللغة le philologue ، ورجل المنطق وعالم الاجتماع .

فالأخلاق ، كما يدرسها علماء الاجتماع اليوم ، عبارة عن دراسة وضعية لأنواع السلوك التي يسلكها الناس في بيئة معينة وفى عصر معين. والمنهج الذى يستخدمونه لم يعد منهجا استنبطانيا أو حدسيا ، أو تأمليا نظريا ، بل أصبح منهجا كميا استقرائيا يقوم على الملاحظة والإحصاء ، وما إلى ذلك من مناهج علمية دقيقة .

والظواهر التى يجعل منها عالم الاجتماع الأخلاقى موضوعاً لدراسته ، هى ظواهر لها طبيعتها الخاصة تتمثل فى القوانين السائدة والعادات المتبعة ، والتقاليد المتوارثة ، والأمثال الشعبية . والحكم المتواترة ، والأعمال الأدبية والتصورات الفلسفية نفسها . فالباحث الاجتماعى ، الذى يريد أن يدرس « الظواهر الأخلاقية » لا يستبعد من حسابه تصورات الفلاسفة ونظريات الأخلاقيين، لأنه يعدها بمثابة وثائق هامة تكشف لنا عما يدور بباطن الضمير الخلقى لعصر ما من العصور ، وهو يهتم بدراسة تلك النظريات الفلسفية لأنه

يرى فيها تعبيرا عن آمال المجتمع فى ذلك العصر . وبهذا المعنى تكون المذاهب الاخلاقية الفلسفية هى نفسها ظواهر اجتماعية لها دلالتها الخاصة التى نستطيع عن طريقها أن نتعرف على الاتجاهات الخلقية فى العصور المختلفة . ولهذا السبب عنينا فى القسم الأول من هذا الكتاب بعرض نماذج من المذاهب الفلسفية والدينية فى الأخلاق ، واخترنا من تلك النماذج « تنوعا » فى عرض المثال الأعلى الأخلاقى ، وما كانت أكثر تحقيقا لفكرة التوفيق بين الأغراض الإنسانية والأغراض الاجتماعية .

أما فى هذا القسم الثالث من الكتاب ، فسنعرض لجهود الاجتماعيين ، أو على الأصح لجهود علماء المدرسة الاجتماعية الفرنسية في دراسة الأخلاق وقد بدأنا هذا القسم بفصل عن أوجست كونت بوصفه منشىء علم الاجتماع وواضع أسس الفلسفة الوضعية ، تلك الفلسفة التى تمجد العلم ، وتقوم على ملاحظة الظواهر ، وتؤمن بفكرة النسبية . وإذا كانت هذه المبادىء قد اتخذها علماء الاجتماع ، بعد أوجست كونت ، نبراسا لهم ، فإن مؤسس علم الاجتماع ذاته قد حاد عنها فى النصف الثانى من حياته ، واهتم بوضع « ديانة الانسانية » « وأخلاق المستقبل » التى خلط فيها عاطفته الشخصية بحبه للإنسانية :

الفصل التاسع

أوجست كونت والأخلاق الوضعية

قام أوجست كونت بتأسيس علم الإجتماع حوالى سنة ١٨٣٠ . ونستطيع أن نقول إن الهدف الأساسى الذى كان يقصد إليه كونت من إنشاء هذا العلم هو الوصول إلى قواعد خلقية وسياسية ثابتة ونهائية تحقق سعادة الإنسانية . وكانت وسائله فى ذلك اكتشاف الحقائق الأساسية التى تضمن تحقيق الوحدة بين العقول ، وذلك ما حدا به إلى وضع أسس الفلسفة الوضعية (١) .

وقد كان كونت شديد الإقتناع بأن الأخلاق يجب أن يكون لها علم ينظمها ، وكان يرى أن مكان ذلك العلم يأتى بعد علم الإجتماع لأنه أكثر تعقيدا فهو خلاصة ما تنتهى إليه الغاية الإنسانية ، كما كان يرى أن الأخلاق هي أنفع العلوم لأنها تنظم السلوك الإنسانى ، ويجب أن تكون جميع العلوم الأخرى مقدمة للوصول إلى وضع قواعد ثابتة لتنظيم علاقة الإنسان بغيره وبالمجتمع .

والأخلاق فى نظر كونت ليست علما نظرياً مجرداً ، ولذلك فهى لم تدخل فى التصنيف الذى وضعه للعلوم الأساسية . وإذا كان كونت قد أضاف فى

---

(١) ليفى برول : فلسفة أوجست كونت . ترجمة الدكتورين محمود قاسم والسيد بدوى . مكتبة الأنجلو المصرية .

آخر حياته ، إلى قائمة العلوم الستة الأصلية (١) علما سابعا هو الأخلاق بالذات، فإن الأخلاق - كما عالجها - كانت فى الحقيقة أقرب إلى علم النفس الأخلاقى منها إلى الأخلاق بمعناها المألوف عند الفلاسفة (٢) . فهذه الأخيرة ، فى نظر كونت ، لم تكن قط تستحق أن تكون موضوعا لعلم خاص ، والعالم ليس له أن يختار إلا بين أحد أمرين . فهو إما أن ينصرف إلى البحث عن قوانين الظواهر الأخلاقية ، وهذا البحث الذى يقوم على المعرفة الوضعية للطبيعة الإنسانية ، سواء أكانت فردية أم جماعية ، يكون جزءا من علم الاجتماع (٣)، وإما أن يستند إلى معرفته بهذه القوانين فى الوصول إلى أفضل طريقة لتعديل هذه الظواهر حسب ما تسمح به قدرة الإنسان ، وحينئذ تكون الأخلاق فنا يتعين علينا تحديد قواعده . ولكي نتمكن من تحديد هذه القواعد تحديدا يقوم على العقل يجب أن نبدأ بتأسيس علم الإجتماع نفسه على أسس عقلية . وعلى ذلك فسواء نظرنا إلى الناحية العملية ، أو إلى الناحية النظرية الصرفة فإن الأخلاق كعلم وضعى ، تعتمد على علم الاجتماع وقد لاحظ كونت عيبا مشتركا بين المذاهب الأخلاقية السابقة ، أدى بها إلى الخروج عن جادة الصواب ، وهذا العيب يتلخص ، فى نظره ، فى أنها تكونت قبل أن يصبح علم الطبيعة الإنسانية (أى علم الإجتماع) علما وضعيا :

---

(١) هذه العلوم هى الرياضة ، الفلك ، الطبيعة ، الكيمياء ، البيولوجيا ، علم الإجتماع . ويعتمد كل منها على النتائج العليمة التى يحققها سابقه .

(٢) المرجع السابق . ص ٢٩٦ .

(٣) يتفق هذا الرأى مع مع رأى المدرسة الفرنسية لعلم الإجتماع ، وخصوصا مع رأى دوركيم الذى سنفصله فيما بعد .

وعلى ذلك فالأخلاق عند كونت تقوم على العلم الوضعي ، وهي لذلك تحقق صفاته الأساسية . فهي أولا « حقيقية » ، ومعنى ذلك أنهما تقوم على الملاحظة لا على الخيال ، وتنظر إلى الإنسان كما هو كائن بالفعل ، لا كما نتصور أن يكون . وهي تعتمد إذن ، لا على التحليل التجريدي لما يحتويه قلب الإنسان من مشاعر خاصة ، بل على التجارب التي أحرزتها الإنسانية عن طريق الميول التي سارت فيها والدوافع التي دفعتها لأنواع النشاط العادي ، وذلك خلال القرون التي زودنا التاريخ بمعلومات عنها .

والقول بأن الأخلاق وضعية يعني أيضاً أنها « نسبية » : إذ أن نسبية المعرفة تؤدى إلى نتيجة مباشرة وضرورية وهي نسبية الأخلاق . زد على ذلك أن وجود النوع البشري يتوقف على مجموعة كبيرة الشروط الطبيعية والفلكية والفيزيقية والبيولوجية والاجتماعية . فلو قدر لهذه الظروف أن تكون على غير ما هي عليه ـ وهو ما لا يستحيل تصوره عقلا ـ لصارت أخلاقنا أيضا مختلفة عما هي عليه الآن . وحينئذ فهي نسبية بالنسبة إلى مركزنا في الكون وإلى تركيبنا العضوى » .

ومن اليسير علينا أن ندرك أن نسبية الأخلاق عند كونت تختلف عن النسبية التي أكدها وألح عليها علماء الإجتماع فيما بعد . فلم يكن كونت ينظر إلى هذه النسبية إلا على أنها ضرورة نظرية وعقلية تقتضيها نسبية المعرفة عموما وفقا لتعاليم المذهب الوضعي . كما أن هذه النسبية لا تصبح حقيقة واقعة إلا إذا قدر للظروف التي يستمد منها « النوع البشرى » حياته أن تصبح غير ما هي عليه . فقد كان كونت ينظر إلى البشرية في مجموعها وهو أمر أنكره عليه علماء الاجتماع . فهؤلاء يرون أن النسبية

أمر واقع بالفعل ، وهى تستند إلى اختلاف أسس البناء الاجتماعى من مجتمع إلى آخر . كما أن النسبية تتحقق فى المجتمع الواحد خلال الزمان تحت ضغط « التغير الاجتماعى » ، إذ يؤدى التغير فى بعض النظم ، والتساند الوظيفى بين النظم المختلفة ، إلى تغير مماثل فى النظام الأخلاقى .

وقد وجد بعض الفلاسفة ، وعلى الأخص الفلاسفة المثاليون ، أن « نسبية الأخلاق » إنحدار نحو نفى « الأخلاق » برمتها . فإما أن يكون الخير مطلقاً ، حسب ما يتصورون ، وإما أن ينعدم التمييز بين الخير والشر ، وليس هناك حد وسط .

ومع ذلك فقد أثبت تاريخ الفكر أن مثل هذه المآزق لا يتعذر الخروج منها « فكم من العقبات المماثلة وضعت فى طريق المعرفة ، فقيل عنها بالمثل : إما أن تكون الحقيقة مطلقة أو لا يكون هناك حقيقة أبدا ، وكان وضع المسألة على هذا النحو خاطئا ، إذ استطاع العقل البشرى أن يعيش على حقائق نسبية وسيأتى الوقت الذى يصبح فيه مثل هذا الحل مقبولا بالنسبة للأخلاق . وسوف لا يترتب على الاعتراف بنسبية الأخلاق من الضرر أكثر مما يترتب على الاعتراف بنسبية العلم :

وكما أن التمييز بين الحق والباطل ظل ممكنا بالرغم من أننا لم نعد نتصور الحقيقة على أنها مطلقة وثابتة ، فكذلك يظل التمييز بين الخير والشر ممكنا بالرغم من أننا لا « نتصور » الخير على أنه حقيقة عليا لاهوتية أو ميتافيزيقية ، بل أصبحنا نرى فيه « تقدما » نحو غاية نحاول الاقتراب منها على الدوام ، دون أن نصل إليها أبداً . فتطور الأخلاق مماثل لتطور المعرفة ، وكلاهما

ومجموعة الظروف التي تحيط به فهي إذ تضيء له السبل تساعد مساعدة فعالة على تحقيق التقدم الذي يستطيع الإنسان تحقيقه.

صيغة الأخلاق الوضعية:

وتحدد الفلسفة الوضعية صيغة الأخلاق حين تؤكد أن المشكلة الأخلاقية هي : « أن يعمل الإنسان ما استطاع لكي تتغلب غرائز المودة بين الناس على دوافع الأثرة ، ولكي تتغلب « النزعة الاجتماعية » على الشخصية الفردية »(١) .

أما أن الطبيعة الإنسانية تحتوي على غرائز المودة أو الإيثار ، كما يسميها كونت فليس ذلك فرضا ، بل هو حقيقة واقعية . وهذه الحقيقة يثبتها علم النفس الوضعي . ويكفي للاقتناع بذلك أن تلاحظ الرجال والأطفال ، بل الحيوانات ، ملاحظة علمية وعلى كل حال لا يستطيع المجتمع أن يعيش بدون هذه الغرائز . وقد نظر بعض الميتافيزيقيين إلى الانسان نظرتهم إلى كائن تصدر تصرفاته عن العقل على وجه الخصوص ، وتخيلوا لذلك مجتمعا يقوم على الاتفاق الصريح أو الضمني بين الأجزاء المتعاقدة (أي الأفراد) . والواقع أن الناس يخضعون ، قبل كل شيء ، لميولهم وغرائزهم ، وإذا كانوا يعيشون في مجتمع فما ذلك بالتأكيد إلا لأن ملكاتهم العاطفية تحملهم على الحياة في مجتمع . **فبدون عواطف الايثار الفطرية لا يكون هناك مجتمع ، ولا تكون هناك أخلاق .**

على أن علم الحياة قد أثبت أنه بالنظر إلى تفوق الحياة العضوية على الحياة الحيوانية ، فإن غرائز الأثرة تكون بطبيعة الحال أقوى من غرائز الإيثار . فكيف تستطيع هذه الأخيرة أن تتعادل أولا مع الأولى ثم تتفوق عليها ؟

---

(١) وردت هذه الصيغة في كتاب « السياسة الوضعية » . المرجع السابق ٣٠٣

يقول كونت إن هناك عدداً من العوامل التى تعمل ، بلا هوادة ، لتنشيط العواطف الغيرية :

وأول هذه العوامل وجود الإنسان فى المجتمع ، واتصاله المستمر بأفراد أسرته بصفة خاصة . وهو فى حياة الأسرة يتدرب على الإيثار وإنكار الذات ؛ والتدريب المتصل يساعد على نمو الاعضاء وضمان سير الوظائف .

ثم إن النقص الطبيعى فى ميول الايثار يعوضه مقدرة هذه الميول على الانتشار الذى لا حد له ؛ « فهى تستطيع النمو فى آن واحد لدى جميع الأفراد فى جماعة معينة » وبدلا من أن يتعارض بعضها مع بعض ، نجد أن الإيثار إذا أصبح أكثر قوة لدى بعض الناس فإنه يوقظ ويحفز الايثار الذى يكون فى بدء نشأته لدى الآخرين . ويحدث العكس فى حالة الأثرة أو الأنانية : إذ تتنافر ضروب الأثرة لدى الأفراد والجماعات ، وإذا إستثنينا بعض الحالات التى تتحالف فيها هذه النزعات لفترة معينة ، قد تطول أو تقصر ، نجد أن التنافس بينها يدفعها إلى التصادم . وتضطر هذه الضروب من الأثرة إلى التنازل عن شىء من سلطانها بعضها تجاه بعض ، ولكن لا يصل ذلك إلى حد فناء بعضها فى البعض الآخر . ومع ذلك فقد تضطرها الحياة الإجتماعية إلى إختفاء نفسها وراء ستار زائف وإلى الحيلولة دون ظهور آثارها العنيفة كل العنف .

أضف إلى ذلك أن المرء يجد أن العواطف الخيرة هى فى ذاتها منبع للرضا والغبطة ، وأن هذا الرضا لا ينضب معينه . فالمرء يسأم من العمل — كما يقول كونت — ويسأم التفكير أيضا ، ولكنه لا يسأم من المحبة : وهذه العواطف

التى تعدأعذب وأرق ما يشعر بهالإنسان تنزع إلى أن تحتل فى قلبه مكانا يزداد اتساعا على الدوام . وهى لا تهتم باحتلال المكان الذى تشغله الأثرة ، ولكن همها هو أن تحبط مساعيها بقدر الامكان . ويرجع تفوق الأثرة لدينا إلى أسباب عضوية لا تخضع لإرادتنا ، ولن تتغير هذه الأسباب أيضاً . فمن العبث أن نرغب فى اجتثاث الأثرة من جذورها . « ومن أراد أن يكون ملاكا يحكم على نفسه بالبله [١] ومهما بذلنا من جهد فلن نستطيع أن نصل إلى عكس العلاقة بين غرائز الإيثار وغرائز الأثرة لدينا . فستظل هذه الأخيرة أكثر نشاطا ولكننا نستطيع أن نعتبر قلب هذا الوضع مثالا أعلى نقترب منه على الدوام ، دون أن نصل اليه أبداً .

وأخيراً فقد يحدث أن تكون غرائز الأثرة لدينا سببا فى إيقاظ بعض عواطف الإيثار كرد فعل لها : فالغريزة الجنسية مثلا ينتج عنها نمو عاطفة الأمومة . والرغبة فى أن يفرض المرء إرادته تؤدى ، فى كثير من الأحيان ، الى التفانى فى الصالح العام . ومتى خرجت العاطفة الخيرة الى حيز الوجود استمرت فى البقاء ، ونمت ، بل يبحث المرء عنها لذاتها أحيانا ، بعد أن يبطل تأثير غريزة الأثرة .

وبالإضافة إلى مجموعة العوامل الذاتية هذه ، فإن هناك عوامل موضوعية تؤثر فى إتجاه طبيعتنا نحو الغيرية . فحين تقدمت المعرفة الوضعية شيئاً فشيئاً ، أدرك الإنسان فكرة نظام الكون ، وأنه هو نفسه جزء منه ، وأنه

---

(١) نص هذه العبارة بالفرنسية هو :

Qui veut faire l'ange, fait la bête.

يرتبط به ارتباطاً وثيقاً ويسهم فيه بجزء من ذكائه . وقد يكون تحديد هــذا الجزء عسيراً ، ولكنه حقيقة مؤكدة . وهكذا أصبحت القوانين الخــارجية المنظمة التى تفرض نفسها على أوجه نشاطنا : إن طوعا أو كرها ، حقيقة ماثلة فى عقلنا . وغدت الخطوة النهائية المراد تحقيقها هى أن تتقبل عاطفتنا هذا النظام عن طيب خاطر . وهــذه النتيجة بالذات هى التى حصلت عليهــا الفلسفة الوضعية ، لأنها مكنتنا من معرفة طبيعتنا الفــردية والاجتماعية ، وبينت لنــا أنه يجب ألا نفسر الانسانيــة بالانســان ، بل نفسر الانسان بالإنسانيــة .

وفسرت لنا النمو المتواصل للحياة الاجتماعية وللعــاطفة الغيرية : وهــذه الأخيرة شرط نمو المجتمعات ونتيجة له فى آن واحــد . ونحن نفهم الآن أن عواطفنا الغيرية تتفق بصفة تلقائية مع القــوانين الطبيعية التى تسيطر على نمو المجتمع

الحياة من أجل الآخرين :

وينحصر الكمال الأخلاقى فى نظر كونت ، فى تحقيق الانسجام بين جميع الناس عن طريق الإرادة الطيبة المتبادلة بينهم وفقاً لهــذا المبدأ : الحيــــاة من أجل الآخرين Vivre pour autrui . ويــؤدى ذلك ، فى الوقت نفسه ، إلى تحقيق الانسجام فى كل نفس فردية ، وذلك بإخضاع الأنانية للعواطف الغيرية ولكن هذا الانسجام أبعد من أن يتحقق فى بادىء الأمر . فعلى العكس ، تستعر الحروب بين الطوائف الاجتماعية ، وينشب الخلاف بين أعضاء الطائفة الواحدة ، كما أن احتدام الأهواء [illegible] أحياناً [illegible] وأحياناً [illegible] بحسب الظروف التى تختلف [illegible] [illegible] نستطيع أن نفرق بين أنواع الروح التى تتجاذبنا نظاماً ثابتاً [illegible] [illegible] الطبيعة الإنسانية [illegible]

على مبدأ يستطيع الاحتفاظ بمثل هذا النظام وإذا تركت النفس الإنسانية وشأنها فإنها تظل فى الحالة التى أطلق عليها سبينوزا إسم حالة « التــأرجح » . وفى مثل هذه الحالة لا يمكن الوصول إلى حل دائم للمشكلة الأخلاقية . ومن هنا نشأت الحاجة إلى « قيد عام » يضمن نمو الميول الغيرية : وليس هذا القيد سوى الضغط الحتمى المواصل الذى يمارسه نظام الكون على سلوكنا ، ثم لا يلبث أن يمتد أثره بمضي الزمن إلى البواعث التي تدفعنا إلى السلوك .

فالوسيلة الأساسية لتحسين الأخلاق تنحصر ـ كما يقول كونت ـ فى الإقلال من التناقض والتردد والتشتت الذى يصيب أغراضنا . ويتم ذلك بربط عاداتنا العقلية والخلقية والعملية ببواعث خارجية : لأن الصلات المتبادلة بين ميولنا المختلفة لا يمكن أن يتحقق لها الثبات ، بل أنها تظل عاجزة عن ذلك حتى تجد فى الخارج نقطة ارتكاز لا تتزعزع . فلكي يكتب البقاء لانسجام النفس يجب أن يبدو لها هذا الانسجام كما لو كان قائماً على أساس العقل ، أى على أساس نظام الكون .

الحياة من أجل الآخرين ، هذه هى أسمى صيغة للأخــلاق الوضعية . وتشهد العاطفة بصدق هذه الحكمة ، كما أن العلم يكشف عن مغزاها البعيد ونتائجها العميقة . ولكن هذه الصيغة لا تنطبق فحسب على المجتمع الطبيعى الذى يكونه الناس فيما بينهم ، وهو المجتمع الذى يدخل فيه كونت أيضاً الحيوانات القادرة على المحبة والتفانى . بل إن القانون الاخلاقى يجد تطبيقه الدقيق فى العلاقات المحددة التى يقررها المجتمع المدنى بين الناس ، أى فى الحقوق والواجبات المتبادلة بين الأفراد . وإذا صح أن الأخلاق والسياسة شيئان متميزان فإن ذلك لا ينفى خضوع السياسة للأخلاق خضوعاً أكيداً . فالقوة الروحية لا تحكم ، ومع ذلك فهى توجه الحكام كما توجه المحكومين . وهى التى تزودهم جميعا

بمجموعة المعتقدات والعواطف المشتركة التى تتيح للمجتمع أن يعيش فن واجب الأخلاق إذن أن تحدد المبادىء التى تستخدمها السياسة الوضعية فى تنظيم العلاقات بين الناس .

والآن ماهو المكان الذى يجب أن نحدده لهذه الأخلاق الوضعية داخل نطاق التصنيف المعروف للمذاهب الأخلاقية ؟

الرأى الغالب هو وضعها مع المذاهب العاطفية فى الأخلاق . والواقع أن « كونت » نفسه يصف مذهبه الأخلاقى « بتغلب العاطفة الاجتماعية فيه بشكل مباشر » . كما أن هذا المذهب ينتمى أيضا ، باعتبار أصوله ، إلى هذه الطائفة من المذاهب الأخلاقية ، إذ أن كونت يرجع إلى آدم سميث وهيوم حين يؤكد وجود الميول الغيرية وجوداً فطريا فى النفس الإنسانية . وهو يقول : إنك إذا قررت هذه العواطف الغيرية ظهرت الأخلاق ، وإذا انتزعتها اختفت الأخلاق .

غير أن كونت يرى أن فلاسفة المدرسة الاسكتلاندية ، أصحاب مذهب العاطفة فى الأخلاق ، هؤلاء الفلاسفة لم يذهبوا فى تحليلهم إلى أبعد من تقرير وجود العواطف الإنسانية . وأهملوا البحث عن الكيفية التي تموبها الأخلاق فى الواقع ، بالرغم من أن الميول الغيرية أقل نشاطا من الميول الأخرى . كما عاب كونت على الأخلاق عند فلاسفة المدرسة الاسكتلاندية بأنها ذات طابع سطحي ، وتنقصها الدقة المنهجية . فإذا كان وجود الميول الغيرية ظاهرة واقعية فليس ذلك سببا فى ألا يكون تفسيرها أمراً ضروريا . كما أن تطورها لا يمكن فهمه إلا عن طريق التأثير المتصل للنظام الخارجى فى النفس الإنسانية ، وهو تأثير يكون حاسما كلما زادت معرفة الإنسان به ، أى كلما زاد عدد القوانين الطبيعية التى يكشف عنها .

وهكذا نرى أن « كونت » حين أراد أن يفسر الأخلاق الإنسانية تفسيراً كاملا ، أضاف إلى العناصر ذات الصبغة العاطفية عنصراً ذا صفة عقلية. وهذا العنصر لا يقوم بلا شك على مجرد الاقتناع بفكرة سابقة على الملاحظة ، ولكنه يقوم على مبدأ عدم تغير قوانين الظواهر . وهو المبدأ الذى يتيح لنا فهم الكون وهذا الفهم هو الذى يكون أساس العلوم من الوجهة النظرية : أما من الوجهة العملية فإن نظام الكون هو الكفيل وحده بتحقيق الانسجام الدائم بين ميولنا ، وعلى هذا النحو يصبح أساساً للأخلاق :

ويستخدم كونت فكرة « النظام » (١) للانتقال من مجال المعرفة إلى مجال العمل . ومما لاشك فيه أن هذه الفكرة قد تحولت لدى « كونت » إلى فكرة وضعية ، بعد أن كانت لاهوتية أو ميتافيزيقية عند غيره من الفلاسفة أمثال « مالبرانش » و « ليبنتز » . غير أن « كونت » لم يكن أقل كلفا ممن سبقه من الفلاسفة بالعثور على وحدة النفس وراء الاختلاف الظاهر فى وجوه نشاطها ، وبإثبات أن العقل النظرى والعقل العملى ليسا فى النهاية إلا عقلا واحداً وقد حاول « مالبرانش » حل المشكلة بالرجوع إلى فكرة الكمال الإلهى الذى يعبر عن نفسه فى كل مكان على هيئة النظام . أما « كونت » فإن تفسيره يقوم على أن ضغط النظام الخارجى يولد الاتساق داخل عقلنا (الذى يسهم أيضاً فى هذا النظام) ، ثم يولد الاتساق بطريق رد الفعل فى عواطفنا ، وأخيراً فى أعمالنا .

---

(١) فكرة النظام تتصل بالفقرة الثانية من شعار الفلسفة الوضعية وهو : « الحب مبدؤنا والنظام قاعدتنا ، والتقدم غايتنا » . وهذا الشعار منقوش على قبر أوجست كونت حسب وصيته .

"Amour pour principe, Ordre pour base, progrès pour but."

وجملة القول إن الأخلاق لدى « كونت » تمكن أن تفهم على أنها التشكيل الوضعي للفكرة الخلقية عن نظام الكون ، وأنها تجمع بين الناحيــة العاطفية والناحية العقلية . ولا يجد « كونت » في ذلك أي تناقض : فمن وجهة النظر التاريخية ، أي حين ننظر إلى نشأة الحاسة الخلقية نجد أنها تنشأ بسبب عواطف المودة التي يشعر بها الناس بعضهم تجاه بعض ، ويشتركون في ذلك مع كثير من الحيوانات الأخرى . وتنمو هذه العواطف بصفة تلقائية فتتحول إلى حالات وجدانية عائلية واجتماعية . ولكن كيف تتطور تلك الحاسة الخلقية فيما بعد ؟ وكيف تنمو العلاقات الخيرة نمواً لا نهاية له ، وتزداد قيمتها نسبيا بالرغم من قوة الأنانية المتأصلة في النفوس ؟ أو بالإجمال كيف يتسنى للإنسانية أن ترتفع شيئا فشيئا فوق مستوى الحيوانية ؟ كل هذا يرجع ، بلا أدنى شك ، إلى نمو « الذكاء » الذي يسير جنبا إلى جنب مع المجهودات التي يضطر الإنسان إلى بذلها كيما يكيف نفسه بالوسط الذي يعيش فيه .

فإذا كانت الأخلاق غريزية ، حسب أصولها الحيوانية ، فإنها تصبح عقلية في تطورها الإنساني . ويمكننا أن نقول نفس الشيء عن اللغة والفن والعلم والدين نفسه . فقد وجدت النواة الأولى لكل هذه الظواهر في الطبيعة البدائية للإنسان ، لأن هذه الطبيعة لا تنفتق مطلقاً عن شيء جديد كل الجدة ولم تبرز هذه الظواهر كلها بوضوح إلا بسبب ضغط النظام الخارجي الذي يحدث تأثيره على الدوام ، سواء شعرنا به ، أو لم نشعر : غير أننا عندما نصل إلى معرفة هذا النظام نستطيع استخدام علمنا في توجيه القوى الطبيعية إلى تحقيق الغايات التي نختارها لأنفسنا . وهذه الغايات ذاتها عقلية . وعلى هذا النحو تحل الأخلاق المنهجية المنظمة محل الأخلاق التلقائية :

ويؤمن كونت بأننا لو كنا أكثر ذكاء لكان معنى ذلك أن نكون أحسن أخلاقا . وهو يقصد بالذكاء إدراك وفهم قيمة التضامن الوثيق الذى يربط كلا منا بمجموعة أقراننا فى كل لحظة ، مما يجعلنا أكثر دقة دقة فى مراعاة القاعدة الخلقية المثلى وهى : الحياة من أجل الآخرين .

كما أن الأخلاق تتحسن أيضا ، بصفة أكيدة ، حين يدرك الذكاء أنه ليس غاية فى ذاته ، بل يجب أن يخضع « للقلب » ، وأن السعادة الوحيدة التى تتفق مع طبيعة الإنسان توجد فى الإخلاص وفى المحبة .

الحق والواجب:

أخذت الفلسفة الوضعية على عاتقها « إعادة التنظيم الإجتماعى » ؛ وهذا التنظيم يتوقف فى التحليل الأخير على إصلاح الأخلاق : وإذن يجب إعادة تنظيم الحياة الخلقية قبل كل شىء ، ويجب تحديد الحقوق والواجبات المتبادلة للمواطنين ، وجعل كل فرد يشعر بواجبه ويحترم حق الآخرين .

وقد أعطى كونت فكرة « الواجب » أهمية أكبر مما أعطى لفكرة « الحق » فالواجب فى نظره هو القاعدة التى يعمل بمقتضاها الفرد وتفرضها العاطفة والعقل معاً . أما فكرة الحق فيجب أن تختفى فى الحالة الوضعية (١) .

فكل فرد عليه واجبات قبل الجميع . وليس لإنسان « حق » بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة : وفكرة الحق فكرة خاطئة بقدر ماهى منافية للأخلاق ، لأنها تفترض مبدأ الفردية المطلق .

---

(١) حسب قانون الحالات الثلاث الذى وضعه كونت تعبر الحالة الوضعية عن حالة النضج واكتمال العقل البشرى ، بعد أن مر بالحالتين اللاهوتيــة والميتافيزيقية

أثارت هذه العبارة التى وردت فى مؤلفات كونت الأساسية احتجاجات صارخة من جانب بعض الفلاسفة الذين وجدوا أنها تهمل فكرة العدالة إهمالا تاما ، ولا تبنى علاقات الناس إلا على الإحساس وعلى العاطفة. ومع ذلك ، فإذا نظرنا إلى الأمر عن كثب لاحظنا أن التعبير الذى استخدمه كونت قد أظهر فكرته بمظهر الغلو وشوهها ، وهذا أمر يحدث عنده فى كثير من الأحيان .

والحقيقة هى أن كونت أراد فقط أن يؤكد أن فكرة الحق فى العصر الوضعى يجب أن تكون غير ما كانت عليه فى العصور اللاهوتية والميتافيزيقية فقد كانت هذه الفكرة ، فى العصور القديمة ، مرتبطة أشد الارتباط بالدين ، وكانت تقوم على أساس الإيمان بوجود قوى خارقة للطبيعة أو قوى خفية . أما فى العصر الميتافيزيقى ، فقد جرى الناس على تصور حقوق الشعوب ، بل حقوق الأفراد أنفسهم ، وفقا لما كان عليه الحق للأمراء والسادة ولم تكن الحقوق التي يطالب بها كل مواطن إلا مثيلة بقطع العملة الصغيرة بالنسبة إلى الحق المطلق الذى كان يتمتع به الحاكم ، وفي القرن الثامن عشر نظر الفلاسفة إلى فكرة الحق على أنها شيء لا يمكن مساسه أو تقييده ، وأنها ملك للفرد . فكانت هذه الفكرة من أهم الأفكار التي ساعدت على انحلال النظام القديم .

ولكن عندما تم هذا الأمر أصبح من المستحيل استخدام هذه الفكرة فى عملية الإصلاح . فالفلسفة الوضعية لا تعترف بالمبادىء المطلقة ، وكل نظام فى المجتمع مشروط بنظام آخر وشرط لغيره من النظم فى آن واحد . وليس هناك شيء غير مشروط بشرط وقد أرشدنا علم الاجتماع ألا ننتقل من الفرد إلى المجتمع بل أوجب الانتقال من المجتمع إلى الفرد .

وعلى ذلك ، يجب أن نقلع عن تحويل مبدأ لا يصلح إلا النقد إلى مبدأ صالح للبناء . ولا ينكر أحد أن الحقوق ستستمر في البقاء دائماً ، ولكن عصر البناء يحتاج إلى نظرة جديدة . فبدلا من أن نجعل الواجبات الخاصة تنحصر في احترام الحقوق العامة ، يجب أن نسير في طريق عكسي ، **فننظر الى حقوق الى كل فرد على انها نتيجة لواجبات الآخرين نحوه . ومعنى ذلك انه يجب تحديد الواجب قبل تحديد الحق** . وهذا المبدأ على جانب كبير من الأهمية في نظر كونت : وهو يرى فيه تعبيرا وبرهانا على تغلب التفكير الوضعي على التفكير الميتافيزيقي ، وعلى خضوع السياسة للأخلاق . وكان يحلو له أن يردد أن « مراعاة الواجب ترتبط بروح المجموع » أما الحق ، فإنه يؤدي ، على عكس ذلك إلى إنكار كل سلطة وكل نظام اجتماعي ، وخصوصاً إذا فهم على أنه حق مطلق .

وهكذا نرى أن الاتجاه البناء الذي اتجهت إليه الفلسفة الوضعية ينزع بصورة مطردة إلى التحديد المادي الصارم للواجبات المتبادلة ، وإلى إحلالها محل الجدل الغامض الصاخب عن حقوق كل فرد من الأفراد .

تعقيب : ومن السهل أن ندرك ، من هذا التحليل لفكرة الأخلاق عند كونت ، أنه قد ابتعد كثيراً عما أعلنه في بادىء الأمر من أن عالم الاجتماع يجب أن ينصرف إلى البحث عن قوانين الظواهر الأخلاقية . والواقع أن أوجست كونت ، بعد المأساة العاطفية التي تركت أثراً عميقاً في حياته ، (1) قد صبغ آراءه بصبغة جديدة جعلتها أشبه ما تكون برسالة دينية ، بل إنه

---

(1) هذه المأساة هي علاقته بكلوتيلد دي فو . أنظر التفاصيل في مقدمة كتاب « فلسفة أوجست كونت » ترجمة الدكتورين محمود قاسم ، والسيد محمد بدوي : مكتبة الأنجلو (الطبعة الثانية) .

أطلق على نفسه بالفعل اسم « رسول الانسانية » . وأخلت هذه النزعة الدينية تزداد ظهوراً ، وتمتد شيئاً فشيئاً إلى كل تفكيره وكتاباته فى السنوات العشر الأخيرة من حياته . وكان من الطبيعى أن تؤثر هذه النزعة فى مذهبه « الوضعى » الذى وضع أسسه فى المرحلة الأولى من حياته .

وقد اعترف كونت نفسه بهاتين المرحلتين المتتابعتين فى حياته العلمية . وكان يقول ، دون تواضع كاذب ، إنه كان « أرسطو » فى المرحلة الأولى . أما فى المرحلة الثانية فقد كان « القديس بولس » فمنشىء الفلسفة الوضعية لم يفعل سوى أن مهد السبيل أمام منظم ديانة الإنسانية .

وقد رفض كثير من أتباع كونت أن يتبعوه فى المرحلة الثانية من حياته ، ذلك لأن إعجابهم بالفيلسوف لم يكن كافيا فى إقناعهم بالخضـــوع للرئيس الدينى . واتهم هؤلاء الاتباع رائدهم باضطراب التفكير والتناقض ، لأنه خان ، كما قالوا ، مبادئه الشخصية . فالمنهج « الذاتى » الذى اتبعه فى النصف الثانى من حياته العلميه ، كان معول هدم للنتائج الثمينة التى كان قد اكتسبها فى النصف الأول من هـذه الحياة ، حين اســتخدم المنهج « الموضـوعى » : وبالاختصار اعتقد هؤلاء الأتباع أن من واجبهـــم أن يدافعوا عن المذهب الصحيح ضد منشئه الذى ضل سواء السبيل .

ومع ذلك فإنا نرى أن أصالة كونت فى كلتا المرحلتين ، مرحلة العلم الوضعى ومرحلة الفلسفة ، تنحصر فى البحث عن المبادىء التى تتوقف عليهـــا إعادة تنظيم المجتمع . وتلك هى الغاية الحقيقية لجهوده . ومع أنه كان يهدف إلى نفس الغرض الذى كان يهدف إليه المصلحون المعاصرون له ، فقد سلك طريقا آخر غير طريقهم . إذ كان كل مصلح من هؤلاء يبدأ بعرض حله للمشـــكلة الاجتماعية ، ولا تهدف كل جهوده إلا لبيان مشروعية هذا الحل . أما كونت

فقد اقتنع بعقم هذه الطريقة وكان يرى أنها تنتهى إلى فشل مؤكد . ذلك لأن طبيعة المشاكل الاجتماعية تقتضى أنه لا يمكن الاهتداء إلى حلها للوهلة الأولى ، بل يجب أولا حل بعض المشاكل التى يغلب عليها الطابع النظرى .

ومن هذه الناحية يعتبر كونت ، بغير شك ، طليعة للمدرسة الفرنسية التى تزعمها إميل دوركيم . ومن اليسير جدا على من يتتبع آراء كونت أن يرى كيف أخذ عنه دوركيم معظم آرائه الجوهرية . فقد أخذ عنه فكرته فى المنهج وتفرقته بين الظاهرة الاجتماعية السليمة والظاهرة المعتلة . وتحديد النماذج الاجتماعية ، ونقد طريقة التأمل الباطنى ، والحث على استخدام طريقة الملاحظة الخارجية ، وفكرة القوانين الاجتماعية .

ولا شك أننا إذا أسقطنا من كتابات كونت التفاصيل الساذجة عن ديانة الانسانية ، فإن مذهبه يظهر لنا ، فى صورته الحقيقية ، على أنه مجهود جبار لتقدم الفكر .

الفصل العاشر

تحديد خواص الظاهرة الأخلاقية

اعتمد كونت - كما رأينا - على العلم الوضعي لكي يحقق هدفه الأساسي وهو إعادة تنظيم الحياة العقلية والخلقية للإنسانية ، بعد الاضطراب والفوضى التي سادت المجتمع في أعقاب الثورة الفرنسية .

وبالمثل نجد دوركيم يعتمد على علم الاجتماع وعلى البحث العلمي لكي يحقق الاستقرار للمجتمع الذي زعزعته الحروب والأحداث السياسية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر.

فالعلم وحده هو الذي يستطيع أن يوجه إلى طرق الإصلاح وإعادة بناء المجتمع . ولما كانت الأزمة في جذورها « اجتماعية » ، فإن العلم الذي يحلها هو « علم المجتمع » . هذا هو المبدأ الذي قامت عليه بحوث دوركيم في علم الاجتماع . والاتجاه إلى العلم ، وإلى علم الاجتماع بالذات ، هو الذي حقق الموضوعية في بحوث دوركيم وزملائه الذين التفوا حوله وكونوا « المدرسة السيولوجية الفرنسية » التي كان لها أكبر نصيب في إرساء « قواعد المنهج العلمي لعلم الاجتماع ، وفي الكشف عن طبيعة الظواهر الاجتماعية سواء أكانت سياسية أو اقتصادية أو دينية أو أخلاقية.

وقد ظهر هذا الاتجاه العلمي بوضوح في أول عمل علمي قام به دوركيم ، ونعني به رسالته عن « تقسيم العمل الاجتماعي » (١٨٩٣) . إذ كتب في المقدمة : « لكي تخضع الظواهر لمنهج البحث العلمي ، لا يكفي ملاحظتها

بعناية ، ووصفها ، وتصنيفها . ولكن ما هو أهم من ذلك وأصعب . هو ان نعثر على الزاوية أو المدخل الذى تتحقق به الصفة العلمية لهذه الظواهر . ومعنى ذلك أن نكتشف فيها بعض العناصر الموضوعية التى تخضع للتحديد الدقيق ، أو إذا أمكن للقياس ». (١) وباتباع هذه الطريقة استطاع دوركيم فى كتابه « تقسيم العمل » أن يدرس التضامن الاجتماعى من خلال مجموعة القواعد التشريعية، وأن يبتعد فى بحثه عن أسباب الظواهر عن الأحكام الشخصية والتقديرات الذاتية . لكى يصل فى النهاية إلى أسس البناء الاجتماعى العميقة التى يمكن أن تكون موضوعا للعلم .

ولتحقيق هذه الموضوعية فى مجال الأخلاق، اعتمد دوركيم على المعطيات المستمدة من واقع الحياة الاجتماعية. وأطلق على هذه الدراسة اسم فيزيقا العادات الاجتماعية « Physique des Moeurs » ، واستطاع باتباع هذا المنهج أن يحدد الروابط بين « الأخلاق المهنية ، والتطور الاقتصادى ، وبين « الأخلاق الوطنية » وبناء الدولة ، وبين « الأخلاق التعاقدية » وتطور البناء التشريعى الاجتماعى (٢) .

---

(١) Durkheim, De la Division du Travail Social, Paris 1893.

(٢) عالج دوركيم هذه الموضوعات فى الكتاب الذى نشر بعد وفاته بعنوان :

Leçons de Sociologie (Physique des Moeurs et du Droit). P.U.F. 1950.

كما عرض آراءه فى الأخلاق فى المراجع الهامة الآتية :

a) La Détermination du fait Moral

وهو بحث ألقاه عن « تحديد الظاهرة الخلقية » فى جلسة الجمعية الفلسفية الفرنسية (١١ فبراير عام ١٩٠٦) ، وأعيد نشره فى كتاب : =

وموضوع فيزيقا الأخلاق هو دراسة الظواهر الأخلاقية والتشريعية . وهذه الظواهر تتألف من قواعد للسلوك تترتب عليها أنواع من الجزاءات . ومهمة العلم هي أن يبحث :

١ — كيف تكونت هذه القواعد خلال التاريخ ، أو بمعنى آخر ما هي الأسباب التي أوجدتها والغايات النافعة التي تحققها ؟

٢ — الطريقة التي تؤدي بها هذه الظواهر وظيفتها في المجتمع ، أو بمعنى آخر طريقة تطبيقها عند الأفراد .

وبالرغم من أن كلا من هاتين المسألتين منفصلة عن الأخرى ، إلا أن بينهما ارتباطا وثيقاً .

تحديد خواص الظاهرة الأخلاقية :

حين اهتم دوركيم بدراسة الواقع الأخلاقي دراسة نظرية ، وجد أنه يتعين عليه أن يبحث أولا ماهي خواص الظاهرة الأخلاقية ؟ وقد عقد لهذا البحث

= Sociologie et philosophie وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية بعنوان « علم اجتماع وفلسفة » الدكتور حسن أنيس . ونشرته مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٦ .

b) L' Education Morale, Paris Alcan 1926.

وقد قمنا بترجمة هذا الكتاب بعنوان « التربية الأخلاقية » بتكليف من الإدارة العامة للثقافة بوزارة التربية والتعليم . ونشرته مكتبة مصر عام ١٩٥٣ .

c) Introduction à La Morale, in Revue Philos-t. XLV (1920)

وهو « مقدمة عامة لدراسة الأخلاق » أراد دوركيم أن يتوج بها حياته العلمية ونشرت بعد وفاته .

دراسته التي قدمها للجمعية الفلسفية الفرنسية بعنوان « تحديد الظاهرة الأخلاقية » ، ويهمنا فى هذا المجال أن نعرض أهم الآراء التى وردت فى هذا البحث .

يقول دوركيم إن الحقيقة الخلقية تظهر لنا فى مظهرين مختلفين يجب أن نعنى بالتفرقة بينهما : مظهر موضوعى ، ومظهر ذاتى .

فلكل شعب قواعد خلقية تسود فيه فى حقبة معينة من الزمن ، وباسم هذه القواعد التى تسود فيه تصدر المحاكم أحكامها ويظهر الرأى العام سخطه أو رضاه . وعلى ذلك يمكن القول إن هناك أخلاقا عامة يشترك فيها جميع الأفراد الذين ينتمون إلى مجتمع معين .

ولكن إذا تركنا هذه الحاسة الخلقية العامة جانبا ، فإن هناك عدداً من الأخلاق الخاصة لا حصر له . فكل فرد فى الواقع ، وكل ضمير خلقى يعبر عن الأخلاق العامة بطريقته الخاصة ، ولا يوجد ضمير يعكس لنا صورة مطابقة للأخلاق السائدة فى زمانه ، حتى ليمكن القول إن الضمير الخلقي قد يبدو لا خلقيا إذا نظرنا إليه من نواح خاصة . فكل ضمير فردى ينظر إلى القواعد العامة من خلال منظار خاص .

وإذا كنا نريد أن ندرس الأخلاق دراسة موضوعية فنحن لا يهمنا من هذين المظهرين للأخلاق إلا المظهر الأول لأنه يعبر عن « الحقيقة الخلقية الموضوعية » التى تعد المصدر العام الذى نستطيع عن طريقه أن نحكم على الأفعال الفردية . واختلاف الضمائر الفردية نفسه دليل واضح على أننا لا نستطيع أن ندرس الأخلاق من هذه الناحية ، إذا كنا نريد أن نحدد حقيقتها الموضوعية .

ويقول دوركيم بعد ذلك إننا لكى نستطيع أن نحكم على الأخلاق ، أو نقدر قيمتها يجب أولا أن نعرف ماهية الظاهرة الخلقية . ونحن فى ذلك لا نشذ عما يتبع بالنسبة للعلوم الأخرى . فالحكم على الأشياء لا يكون إلا بعد دراستها ومعرفة طبيعتها . ولكى نستطيع دراسة الظاهرة الخلقيـة ، يجب أن نعرف أولا أين نجدها ، وأن نتعرف عليها ونميزها عن الظـواهر الأخرى . فما هى الصفات التى تتميز بها الظاهرة الخلقية ؟

يرى دوركيم أن الأخلاق تظهر لنا فى صورة مجموعة من القواعد يتعين على الفرد أن يحدد سلوكه بمقتضاها .

غير أن هناك قواعد أخرى غير القواعد الخلقية تحدد لنا طرق العمل : فكل أنواع التصرفات التى تؤدى إلى أغراض نفعية تخضع لقواعد خاصة توصلنا إلى طريقة الانتفاع بها . وعلى ذلك يجب علينا أن نبحث عن الصفة الأساسية التى تميز القواعد الخلقية عما عداها من القواعد الأخرى . وللوصول إلى نتيجة سليمة فى هذا البحث ليس أمامنا إلا طريقة واحـدة . وهى أن نصـل إلى الفروق الأساسية التى تفصل بين القواعد الخلقية ، والقواعد العملية الأخرى عن طريق الاختـلافات فى المظـاهر الخـارجية . فالبحث المنهجى سواء فى علم الاجتماع أو فى غيره من العلوم يجب أن يبدأ من الصفات الأكثر ظاهرية ليستطيع بعد ذلك أن يصل إلى الصفات الأكثر عمقاً .

سنظـر إذن لنرى ما الذى يحدث حين نخرج على القـواعد المختلفة ، وما الذى يميز ، من هذه الناحية ، القواعد الخلقية عن القواعد الأخرى التى تتعلق بالحياة العملية :

من الواضح أن خرق إحدى القواعد يستتبع عادة نتائج سيئة بالنسبة للفاعل . وهذه النتائج السيئة نستطيع أن نميز منها نوعين :

١) فمن النتائج ما يكون نتيجة آلية للفعل الذى كان فيه خروج على القاعدة فإذا خرجت على القواعد الصحية التى تأمرنى بالابتعاد عن الأشخاص المصابين بأمراض معدية ، فإن نتائج هذا الخروج تحدث تلقائياً أو آلياً ، وهى انتقال المرض إلى فالفعل ذاته هنا يولد النتائج التى تترتب عليه . بل أنه يمكن الوقوف مقدما على تلك النتائج التى ينطوى عليها هذا الفعل ، عن طريق تحليله ومعنى ذلك أن النتيجة متضمنة فى الفعل impliqué .

٢) ولكنى إذا خرقت القاعدة التى تأمرنى بألا أقتل ، فإن تحليل الفعل فى هذه الحالة لا يوصل إلى التأنيب أو إلى العقوبة . فلا يوجد تجانس بين الفعل ونتيجته . ومن المستحيل أن نستخلص بالتحليل من فكرة القتل أو الاغتيال أى فكرة عن الاستهجان أو العقاب . فالارتباط هنا بين الفعل ونتيجته ليست ارتباطا ضمنيا ، ولكنه « ارتباط تركيبى un lien synthétique » .

ونستطيع أن نطلق اسم « الجزاء sanction » على النتائج التى ترتبط بالفعل الخلق . وهذا الارتباط لا نعرف حتى الآن مصدره ، ولا أصله ، ولا سبب وجوده ، ولكن يكفينا الآن أن نقرر وجوده .

وإذا كانت فكرة الجزاءات لا تنتج من تحليل الفعل الذى ترتبط به ، فمعنى ذلك أننى لا أتلقى العقوبة أو التأنيب لأننى أقدمت على هذا الفعل أو ذاك فليس الفعل فى ذاته أو بحسب طبيعته هو الذى يستدعى الجزاء . ولكن الجزاء يأتى من أن الفعل الذى أقوم به لا يخضع للقاعدة التى يفرضها المجتمع .

وللدليل على ذلك نجد أن نفس الفعل الذى يتكون من نفس الحركات

وتنجم عنه نفس النتائج ، يستوجب التأنيب أو العقاب أحيانا ، وأحيانا أخرى لا يستدعى أى نوع من أنواع الجزاء (مثال ذلك التقبيل فى الطريق العام) : وما ذلك إلا لوجود قاعدة أو قانون بشأن هذا الفعل فى الحالة الأولى ، على حين أنه لا يوجد قانون أو قاعدة بشأنه فى الحالة الثانية . فقتل الإنسان للإنسان يثير الرأى العام فى الأوقات العادية ، ولكنه لا يثير أى موجة من الإمتعاض فى حالة الحرب ، وما ذلك إلا لعدم وجود مبدأ يحرمه حينذاك : وإذا رجعنا إلى التاريخ نجد أن هناك كثيراً من الأفعال يلومها الرأى العام الاوربى اليوم، ولكنها لم تكن تثير أى لوم فى المجتمع اليونانى القديم (كاستخدام الرقيق)؛ والسبب فى ذلك أن المجتمع لم يقرر بشأنها قواعد معينة تحددها وتنظمها .

نصل من ذلك إلى فكرة أعمق عن حقيقة الجزاء : **فالجزاء نتيجة لفعل ما ، ولكنه لا ينتج عن طبيعة الفعل ذاته ، بل عن عدم موافقة الفعل لقاعدة يقررها المجتمع** : فالأصل أن يكون هناك قاعدة يقرها ويقبلها الرأى العام ، ثم يأتى الفعل فيكون خروجا أو خرقا لهذه القاعدة ، وحينئذ تنتج فكرة الجزاء :

وعلى ذلك نجد أنفسنا الآن أمام مجموعة من القواعد لها تلك الصفة الخاصة : فنحن نرى أنفسنا ملزمين بألا نقدم على الأفعال التى تحرمها دون أن يكون هناك من سبب إلا أنها تحرمها . وذلك ما نطلق عليه صفة **الالزام** بالنسبة للقاعدة الخلقية :

ويعتقد دوركيم أنه قد توصل بهذه الطريقة التحليلية الصرفة إلى فكرة الواجب أو الإلزام ، وذلك تقريبا حسب ما كان يفهمها «كانت» .

ثم يؤكد أن تحديد فكرة الإلزام أو الواجب بالنسبة للقواعد الخلقية له أهمية بالغة . إذ أنه يظهر لنا ما أنطوت عليه النظريات الخلقية النفعية من إغفال لأهم عنصر للمشكلة الخلقية : ففي النظرية الخلقية عند سبنسر (١) جهل تام بحقيقة فكرة الإلزام . فهو يرى أن العقوبة ليست إلا النتيجة الآلية للفعل (ويظهر ذلك على الخصوص فيما كتبه عن التربية بخصوص العقوبات المدرسية) . وهذه الفكرة الخاطئة التى تجهل حقيقة الإلزام الخلقى مازالت منتشرة بين بعض دعاة الأخلاق التي لا تقوم على فكرة الألوهية . فهؤلاء يدعون أن الأخلاق العلمانية La morale laique أساسها أن العقوبة تقوم على النتائج السيئة التى تترتب على الأفعال اللاخلقية . ويرى دوركيم أن هذه النظرة تمر بجانب المشكلة الخلقية دون أن تبين ماهو الواجب ، وما هى الحقيقة التى يرتكز عليها .

وإذا كان دوركيم يؤكد أهمية نظرية « كانت » عن الواجب أو الأمر الحتمى L'impératif catégorique ، إلا أنه يرى أن هذه النظرية ليست كاملة ، لأنها لا تطلعنا إلا على أحد جوانب الحقيقة الخلقية ، وهو الجانب الخاص بفكرة الواجب أو الإلزام .

فالواقع أننا من الوجهة النفسية ، لا نقوم بفعل ما لأننا أمرنا به فحسب ، بل لابد أن يكون لهذا الأمر صدى فى نفوسنا . ونحن لا نسعي وراء غاية لا تثير فى نفوسنا رغبة ولا تؤثر فى شعورنا . وعلى ذلك يجب بجانب صفة الإلزام أن تكون الغاية الخلقية مرغوبا فيها .

---

(١) أنظر كتابنا : « التطور فى الحياة وفى المجتمع » . مؤسسة الثقافة الجامعية بالاسكندرية ١٩٦٦ ، الفصل الثامن فى عرض نظرية سبنسر . والفصل الحادى عشر فى الأخلاق التطورية .

وصفة القابلية للرغبة هذه désirabilité ، أو اجتذاب الفعل الخلقى لحواسنا وشعورنا ، هى الصفة الثانية للحقيقة الخلقية وهذه الصفة هى أساس كل ميل نحو فعل الخير .

وترتبط الرغبة المتصلة بالحياة الخلقية ارتباطا وثيقا بصفة الإلزام ، وهى لاتشبه فى شيء الرغبة المتعلقة بالأشياء المادية ، فاندفاعنا وتعلقنا بالفعل الخلقى يصطحبان دائما بشيء من الجهد والعناء وحتى إذا قمنا بالفعل الخلقى فى حرارة وحماس فإننا نشعر بأننا نتحكم فى أنفسنا ، وبأننا نعلو فوق طبيعتنا المادية ، وفى ذلك مافيه من القهر . ففكرة السعادة حين نقوم بعمل خلقى ، وفكرة الإلزام تتداخل كل منهما فى الأخرى ، ونحن نجد لذة فى أداء عمل خلقى تأمرنا به القواعد الخلقية ، ومصدر اللذة هو الخضوع لذلك الأمر : ونشعر بسرور من نوع خاص حين نؤدى واجبنا لا لشيء إلا أنه الواجب .

فالواجب إذن أو الأمر الحتمى عند « كانت » ليس إلا مظهرا أو جانبا من الحقيقة الخلقية . والواقع أن هــذه الحقيقة ـ حسب تحليــل دوركيم ـ تتألف دائما ، وفى آن واحد من هذين العنصرين : عنصر الإلزام ، وعنصر اجتذاب الرغبة : فليس هناك عمل نقـوم به عن طريق الواجب البحت ، بل يجب أن يظهر هذا العمل أمام أعيننا وفى ضميرنا على أنه عمل طيب : وبالعكس إذا قمنا بعمل نراه طيبا ومرغوبا فيه Bien voulu ، فإن هذه الرغبة يصبحها دائما مجهود وطاقة ترتفع بأنفسنا عن المستوى العادى .

وهكذا نرى أنه إذا كانت فكرة الإلزام ، وهي الصفة الأولى للحقيقة الخلقية قد أتاحت لدوركيم أن ينقد المذهب النفعي ، فلن فكرة الخير ، أو الحاسة الطيبة؟؟ وهي الصفة الثانية قد أتاحت له ، هي الأخرى ، أن يبين

النقص فى تفسير « كانت » للإلزام الخلقى : فقد بنى كانت فكرته عن الإلزام على فرض مؤداه أن هناك تعارضا تاما ، أو عدم تجانس أساسى ، بين العقل والشعور . وهذا الفرض ينفيه أن الغايات الخلقية تكون ، فى بعض نواحيها ، موضوعا لرغبتنا . وإذا كانت غاية الشعور تتفق إلى حد ما مع الغاية التي يهدف إليها العقل ، فليس يضير الشعور أن يخضع للعقل وينسجم معه .

هاتان هما الصفتان الأساسيتان للحقيقة الخلقية .. ويعتقد دوركيم أن هناك صفات أخرى ، ولكنه اقتصر ، فى هذا المجال ، على ذكر أهمها وألزمها للحياة الخلقية . فلا تخلو أى قاعدة خلقية ، على حد قوله ، من هذين العنصرين ، بالرغم من أن طريقة ائتلافهما ، ونسبة امتزاج كل منهما بالآخر تختلف باختلاف الحالات . فهناك أفعال يقوم بها المرء بدافع الحماس وحده ، ويمكن وصفها بالبطولة الخلقية héroisme moral ، وفى هذه الأفعال يتضاءل الدور الذى يلعبه عنصر الإلزام ، وتتجلى فكرة الخير بأجلى معانيها . وهناك ، على العكس من ذلك ، أفعال تطغى فيها فكرة الواجب ، ولا تستند إلا إلى القليل من الشعور والرغبة :

والعلاقة بين هذين العنصرين تختلف أيضا بحسب الأزمنة . ويعتقد دوركيم أن الحياة الخلقية فى العصور القديمة قد سادت فيها فكرة الخير souverain Bien : فظهرت هذه الفكرة فى المذاهب الفلسفية ، وربما كانت صدى لما شاع بين الناس من فهم للحياة الخلقية ويفسر دوركيم ذلك بأن الأخلاق تتصف بهذا الطابع ، بوجه عام ، إذا كانت تقوم على الدين .

وأخيرا فإن علاقة هذين العنصرين تختلف فى عصر واحد باختلاف الأفراد أنفسهم ، ومن النادر أن يتوازن العنصران فى ضمير الفرد : ويشبه

دوركيم ذلك بظاهرة عمى الألوان Daltoniome ، فيقول إن لكل ضمير نوعا « من العمي الخلقي » : فمن الضمائر ما ينظر إلى الفعل الخلقي على أنه شيء مرغوب فيه . ومنها ما يشعر شعوراً قويا بفكرة القاعدة والنظام ولا يفهم من الحياة الخلقية الخلقية إلا أنها تتيح له حياة منتظمة تسير وفق قواعد محكمة .

وهكذا يعود دوركيم إلى ما بدأ منه ، ليؤكد مرة أخرى أن هذا السبب نفسه هو الذى يجعلنا نتبين خطر الالتجاء إلى الطريقة الفردية أو الذاتية فى دراسة الأخلاق : وهذا الخطر يتمثل فى أن بعض الضمائر الفردية لا تشعر بجميع مظاهر الحقيقة الخلقية أو قد لا نشعر بها إلا شعورا ضئيلا :

الفصل الحادي عشر

عناصر الحياة الاخلاقية فى المجتمع

فى محاولته الأولى لتحديد الظاهرة الأخلاقية كان دوركيم يتكلم بلغة العالم الاجتماعى الذى يريد أن يبتعد عن الآراء الذاتية ، ويحلل الحقيقة الأخلاقية إلى عناصرها الأساسية بطريقة موضوعية :

وقد عاد مرة أخرى لتحليل عناصر الحياة الأخلاقية تمهيدا لوضع أسس « التربية الأخلاقية » فى المدرسة . ويرجع اهتمامه بالتربية إلى الفترة التى شغل فيها كرسى التربية ، بجامعة بوردو ، قبل أن يشغل نفس الكرسى بالسوربون عام ١٩٠٢ ، ولم يكن كرسي علم الاجتماع قد أنشىء فى الجامعات الفرنسية حتى ذلك الحين :

وتعتبر المحاضرات التى ألقاها فى موضوع الأخلاق فى هذه الفترة ، أكمل ما كتب دوركيم عن « الأخلاق النظرية » إذ تنتظم البحث فى نظريات الواجب والخير والاستقلال الذاتى .

غير أننا نلاحظ أنه اتجه فيها أكثر فأكثر نحو « الدوجماتية » ، وذلك حين جعل من المجتمع مصدر كل حياة أخلاقية ، بل مصدر كل خير يتمتع به الفرد : وبذلك تحول مذهبه العلمى ، فى دراسة الظواهر الأخلاقية إلى ما يشبه المذهب الفلسفى الذى يقول بالحتمية الاجتماعية ، والذى كاد أن يجعل من المجتمع دين الفرد :

وسنعرض فيما يلى عناصر الحياة الأخلاقية الثلاثة : روح النظام ، والتعلق بالجماعة ، واستقلال الإرادة . وقد اقتبسناها من كتاب « التربية الأخلاقية » لدوركيم :

العنصر الاول : روح النظام

إذا كنا نريد أن نؤسس الأخلاق على أسس عقلية rationnels بعيدة عن العاطفة أو العقيدة فيجب أولا أن نبحث عن القوى الأخلاقية الأساسية أو العناصر الأساسية التى تكون قاعدة كل حياة خلقية ، على ألا يدفعنا ذلك إلى إغفال العناصر التى كانت تتخذ شكلا دينياً بل يجب أن نحاول، على العكس ، أن نجردها من مظهرها الخارجى لكي نصل إلى أساسها العقلى .

فإذا ما فرغنا من هذه المهمة ، أى مهمة الكشف عن القوى الأخلاقية الأساسية فإننا نستطيع بعد ذلك أن نبحث في كيفية ملاءمتها للظروف الراهنة للحياة الاجتماعية وأن نبين الاتجاه الذى يجب أن تتجه إليه .

ومهمة الكشف عن القوى أو العناصر الأساسية للحياة الخلقية لا تستدعى منا أن نجهد أنفسنا فى وضع قائمة كاملة للفضائل الانسانية بل ولا لأهمها : فإن ما نريد أن نكشف عنه هو الاستعدادات الأساسية أو الحالات العقلية التى تكون جذور الحياة الأخلاقية وتتفرع عنها الفضائل الأخرى بحسب دواعى الحاجات الاجتماعية .

وعندما تعرض الفلاسفة الاخلاقيون لهذه المسألة افترضوا أن كل إنسان منا

يحمل فى نفسه جوهر الاخلاق وما عليه ، اذا أراد أن يكشف عن هذه الجوهر ، إلا أن يتأمل فى نفسه جيدا ويحلل عواطفه ونزوعه . وهذا التأمل يصل به الى تحديد مبدأ أساسى تدور حوله الأخلاق فهو بالنسبة لهذا الفيلسوف مبدأ المنفعة ، وبالنسبة للآخر مبدأ الكمال ، وبالنسبة لثالث مبدأ الكرامة الانسانية .

ونحن لا نريد أن نناقش هنا فكرة ما إذا كان كل إنسان يحمل في نفسه حقيقة جميع بذور الحياة الأخلاقية . فقد سبق أن بينا أن الإنسان ، فى حياته الواقعية ينظر إلى الأخلاق العامة من خلال منظاره الخاص ، وقد تكون له حساسية مرهفة لبعض نواحى الحياة الأخلاقية مع اغفال بعض النواحى الأخرى أو وضعها فى مرتبة ثانوية .

ولا شك أن الفيلسوف حين يعين لنا مبدأ أساسيا للأخلاق فإنه يعبر عن وجهة نظره الخاصة ، أى عن الفكرة التي كونها لنفسه ، عن الأخلاق . فلماذا تكون هذه الفكرة أكثر موضوعية من الفكرة التى يكونها فرد من العامة عن الحرارة أو الضوء أو الكهرباء

وحتى إذا ما سلمنا جدلا بأن الأخلاق برمتها كامنة فى كل ضمير إنسانى فإن ذلك لا يعفينا من إيجاد الوسيلة المثلى للكشف عنها . إذ يجب أن نميز فيما يشغل عقلنا بين الآراء التى تتصل بالأخلاق والآراء التي لا تتصل بها فما هو المقياس الذى نتخذه لهذا التمييز ؟ وما الذى يسمح لنا بأن نقول هذا خلقى ؟ وهذا غير خلقي ؟ قد يقول بعضهم إن الخلقى هو ما يتلاءم مع طبيعة الإنسان . ولكن إذا افترضنا أننا قد توصلنا إلى معرفة يقينية عن طبيعة الإنسان : فما الذى يثبت لنا أن هدف الأخلاق هو تحقيق الطبيعة الإنسانية

والعمل على ازدهارها ؟ ولم لا تكون وظيفة الاخلاق تحقيق أغراض اجتماعية؟ على أن من بين الأغراض والمصالح الاجتماعية ماهو اقتصادى ، وما هو حربى وما هو علمى ، فأى هذه المصالح أولى برعاية الأخلاق ؟

وهكذا نرى أن الطريقة الذاتية التى تقوم على تأمل الأخلاق تضعنا أمام سلسلة من المسائل التى يتعين علينا حلها . وما ذلك إلا لأن هذه الطريقة لم تكبد نفسها عناء الملاحظة قبل تقرير النتائج : فإذا كنا اليوم نعترف بدون تحفظ بأننا لا نستطيع أن ندرس الظواهر الاقتصادية أو التشريعية أو الدينية أو اللغوية إلا إذا بدأنا بملاحظتها وتحليلها ومقارنتها ، فلماذا لانعترف بهذا المبدأ نفسه بالنسبة للظواهر الأخلاقية؟

فلنبدأ إذن بملاحظة الأخلاق كظاهرة ولنر ما تؤدى إليه تلك الملاحظة:

هناك صفة عامة نلاحظها فى الأفعال التى نسميها « أخلاقية » وهى أنها جميعا تخضع لقواعد ثابتة أصطلح عليها المجتمع وأقرها Règles préetablies فالسلوك الخلقى معناه السلوك وفق مقياس norme أو قاعدة . ومجال الأخلاق هو مجال الواجب، والواجب هو العمل الذى يفرض علينا action prescrite وكما أن تصرفا ما لا يعد جرما إلا إذا حرمه قانون معمول به ، فكذلك لا يعد تصرف ما غير أخلاقى إلا إذا خدش قاعدة أخلاقية مقررة . وعلى ذلك نستطيع القول إن الأخلاق مجموعة من القواعد التى تحدد السلوك الإنسانى وتنظمه فهى التى تبين لنا كيف يجب أن نتصرف فى الحالات والمواقف التى تعرض لنا دون أن نخالف فى ذلك ضميرنا أو العرف السائد فى مجتمعنا .

وما دمنا نخضع فى تصرفاتنا لقواعد خلقية ، فإن ذلك يؤدى بنا إلى القول بأن السلوك الأخلاقى فى ذاته يتضمن فكرة الطاعة أو الخضوع للنظام .

وهذه الملاحظة الاولى التى تد تصدر عن تفكير العامة تضعنا أمام حقيقة هامة طالما أغفلها فلاسفة الأخلاق . فالغالبية العظمى من الاخلاقيين يصورون لنا الاخلاق فى صيغة عامة ويجعلون من التصرفات الاخلاقية تطبيقات لهذه الصيغة أو لهذا المبدأ العام : وهذه الطريقة فى فهم الاخلاق هى التى أوحت بالتميز المعروف بين ما يسمونه « الاخلاق النظرية» La morale théorique والاخلاق العملية « أو التطبيقية » La morale appliquée. فالأولى هى التى تضع لنا القانون الاعلى أو المبدأ الاول للاخلاق ، على حين أن الثانية تبحث فى كيفية تطبيق هذا القانون الاسمى على ظروف الحياة وملابساتها .

وبمقتضى هذه الطريقة لا يكون للقواعد الاخلاقية التفصيلية كيان قائم بذاته، بل لاتخرج ، فى نظرهم ، عن كونها امتدادا أو انعكاسا « للمبدأ الأول».

ولا شك أن هذه الطريقة الفلسفية لا تعبر عن الوضع الحقيقى للأشياء . فإذا لاحظنا الأخلاق على أنها حقيقة تشاهد فى محيط المجتمع نجد أنها تتألف من القواعد الخاصة المحددة تحديدا دقيقا ، وهى تعين للأفراد فى مجتمع ما طرائق سلوكهم فيما يعرض لهم من المواقف وفيما يعتركون فيه من شئون الحياة . فمن هذه القواعد ما يحدد العلاقات بين الزوج وزوجه ، ومنها ما يحدد طريقة معاملة الآباء لأبنائهم وواجبات الابناء نحو الوالدين ، ومنها مايحدد علاقات الناس بعضهم ببعض وعلاقتهم بالاشياء المادية . وبعض هذه القواعد ينص عليها فى القانون وتحدد لها عقوبات خاصة توقع على من يتخطاها ، وبعضها الآخر يرتسم فى الضمير العام ، ويعبر عن العرف والتقاليد والحكم الأخلاقية الشعبية . وخرقها لا يؤدى الى عقوبات محددة وانما يؤدى الى استهجان الرأى العام واستنكاره . وهذه وتلك ، قواعد لها وجودها الحقيقى بدليل أنها تتطور تبعا لظروف الزمان والمكان . فمن الخطأ أن نعدها مجرد مظاهر « لمبدأ وحيد » تستمد منه وجودها .

وهكذا نرى أن سلوكنا يخضع فى الواقع ، وفى الحياة الاجتماعية ، لمجموعة من القواعد المحددة ، لا إلى صفة عامة فضفاضة نطبقها كما نشاء على شئون الحياة المختلفة : فنحن لا نرجع إلى هذه الصيغة العامة للأخلاق ولا إلى المنبع الأول للحياة الأخلاقية نسأله كيف يجب أن نتصرف فى حالة معينة . فإذا خضعنا للقاعدة التى تحتم علينا الفهم وتحرم علينا انتهاك الحرمات لا نرجع فى ذلك ، بل ولا حاجة بنا فى ذلك ، إلى الرجوع إلى المبدأ الأول للأخلاق . وإذا وجد الزوج نفسه أمام واجبات خاصة نحو أولاده ، بعد فقد زوجه ، فإنه لا يستعين فى تبرير هذه الواجبات بالرجوع إلى المصدر الأول للأخلاق ، بل ولا إلى الفكرة العامة عن معنى الأبوة . فالقانون والعرف يحددان لنا سلوكنا فى مثل هذه الحالات وغيرها .

وعلى ذلك يجب ألا نتصور الأخلاق على أنها صيغة عامة فضفاضة تتحدد وتتميز كلما دعت الضرورة إلى ذلك ، فإنها على العكس من ذلك ، مجموعة من القواعد المحددة ، ويمكن تشبيهها «بالقوالب» التى نصب فيها سلوكنا فيتحدد ويتخذ شكله الخاص . وهذه القواعد موجودة دائما من حولنا وتعمل فى محيطنا الاجتماعى ، ومن مجموعها تتألف الأخلاق فى شكلها الحسى .

هذه الملاحظة الأولى التى انتهينا من تقريرها تبين لنا أن وظيفة الأخلاق الأساسية هى تحديد السلوك وتثبيته وفق مبادىء معينة وإبعاده عن النزوات الفردية .

وإذا كانت قواعد الأخلاق تحدد سلوك الإنسان فمعنى ذلك أيضاً أنها تنظمه : وإذن فتنظيم السلوك وبث روح النظام وظيفة أساسية من وظائف الأخلاق . فغير المنظمين ومن لا يستطيعون أن يخضعوا تصرفاتهم لقواعد

محددة يتساوون أمام الرأى العام من حيث النظر إلى حاستهم الخلقية بعين الشك والريبة والذين لا ينتظمون فى أداء وظائفهم ولا تتكون لديهم عادات منتظمة يتصفون بعدم الثبات والقلق . إذ أنهم يفعلون تحت تأثير المؤثرات العارضة ، ويتقلب مزاجهم تبعاً لوحى الساعة أو تبعاً لفكرة أو لوميض يمر بأذهانهم . ونحن لا ننكر أن هذه الفكرة الطارئة أو هذا الاحساس الغامض قد يكون سبباً فى شحذ الارادة وتوجيهها نحو الوجهة السليمة، ولكن هذه النتيجة ليست إلا وليدة الصدف وليس من شىء يضمن تكرارها فى جميع الحالات . فالأخلاق فى جوهرها هى العمل وفق مبادىء ثابتة، والفعل الأخلاقى هو اليوم ما سيكون عليه فى الغد بغض النظر عما تكون عليه الأمزجة الشخصية من اختلافات ؛ بل بغض النظر عما يتعرض اليه المزاج الشخصى الواحد من تقلبات .

فالحاسة الخلقية تفترض إذن نوعا من القابلية لتكرار أفعال خاصة فى ظروف خاصة ، ومعنى ذلك أنها تتضمن تكوين عادات ثابتة وميلا نحو الحياة المنتظمة regularité وتظهر الصلة بين العادة وبين السلوك الأخلاقى حين نلاحظ أن كل « عادة جمعية Habitude Collective » تصطبغ بعض الشىء بالصبغة الأخلاقية : فإذا ساد تصرف معين فى جماعة معينة أصبح كل انحراف عن هذا السلوك سبباً فى إثارة موجة من الامتعاض والاستهجان شبيهة تماماً بما يثيره الخروج على الأخلاق بمعناها الحقيقى . وإذا لم تكن جميع « العادات الجمعية» أخلاقية ، فإن كل أنواع السلوك الأخلاقى «عادات جمعية» .

على أن الميل إلى الحياة المنتظمة ليس إلا وجهاً من أوجه الحياة الأخلاقية . وتحليل القاعدة الأخلاقية يوصلنا إلى بيان وجه آخر لا يقل عن ذلك أهمية .

فالقاعدة أيا كانت قوة خارجة عن نطاق الفرد ، وتتبدى لنا فى شكل أمر أو فى شكل نصيحة آمرة تفرض علينا من الخارج (ولهذا السبب ظل الناس طويلا يعتقدون أن قواعد الاخلاق أوامر تصدر عن قوة إلهية) . فالقاعدة ليست مجرد تصرف يتخذ طابع العادة ، بل إنها تصرف نشعر بأننا ملزمين به . ولا نستطيع أن نبدله حسب أهوائنا . وقد يحدث أن نحدد لانفسنا منهجا للسلوك ، ونقول حينئذ إننا اصطنعنا لانفسنا قاعدة للسلوك ، ولكن ذلك لا يخرج عن كونه تعبيراً مجازياً فنهاج العمل الذى نختطه لأنفسنا ، والذى لا يخضع إلا لرغباتنا ونستطيع على الدوام تبديله أو تعديله يمكن أن نطلق عليه اسم « المشروع » ولا يمكن بحال أن نسميه « قاعدة » . أما الاخلاق فهى ، لا كما نلاحظها اليوم فحسب، بل كما يمكن ملاحظتها خلال التاريخ كذلك، تنحصر فى مجموعة من القواعد المحددة الخاصة التى تتحكم فى السلوك بطريقة آمرة . ونتيجة ذلك أن يتضمن السلوك الأخلاقى إدراك المرء لفكرة « السلطة الذاتية » التى تكمن فيها . وبعبارة أخرى ، ينبغى أن يتم تكوين المرء بحيث يحس بسمو القوى الأخلاقية التى تعلو قيمتها على قواه الخاصة . ومن طبيعة القواعد الأخلاقية أن يلزم المرء باتباعها ، لا من أجل ما يحتمل أن تؤدى إليه من نتائج نفعية ، وإنما لمجرد أنها آمرة . وعلى ذلك ، فقوتها لا تنشأ إلا عما لها من سلطة ، وفى عجز المرء عن الإحساس بتلك السلطة والاعتراف بها نفى صريح لكل حياة أخلاقية حقيقية .

وهكذا نلمس أمامنا عنصراً ثانياً للروح الأخلاقية غير عنصر الحياة المنتظمة هو عنصر الخضوع للسلطة . ولا شك أننا نستطيع أن نتبين فى سهولة أن هذين العنصرين يتفرعان فى أساسهما عن مبدأ واحد . فحاسة الانتظام وحاسة الخضوع للسلطة ليسا إلا وجهين لحالة ذهنية واحدة ، أكثر منهما تركيبا ،

وهى التي يمكن تسميتها بروح النظام ، وإذن فـفى روح النظام ترى الركن الأساسى الأول لكل حياة أخلاقية .

غير أن نتيجة كهذه قد تصطدم فى الحال بشعور إنسانى قوى . فالمرء قد يميل بالأحرى إلى أن يرى فى ذلك المبدأ عنصرا للمضايقة قد يكون ضروريا ولكنه على أى حال مؤلم : وقد يجد أنه شر لابد منه، ينبغى علينا أن نستسلم له ، وإن كان علينا أن نحاول الاقلال منه إلى أدنى حد ممكن : ويخيـل إلى الكثيرين أن كل نظام إنما هو فى أساسه تقييد لنشاط الإنسان وحد منه ، وأن فى التقييد والتحديد إنكارا وإعاقة للحياة . فإذا كانت الحياة فى أساسها انتشارا وازدهارا فكيف يكـون من الخير حصـرها وإعاقة سبيلها ووضع عقبات أمامها لا يمكن تجاوزها؟ إن من يقول بالنظام ، انما يقول بالإكراه والقسر، ولا يهمنا إن كان ذلك القسر ماديا أم معنويا ؛ أو ليس تعريف القسر هو أنه خرق لطبيعة الأشياء؟ تلك هى الأسباب التى دعت « بنتام » إلى أن يرى فى كل قانون شرا لا يحتمل ، ولا يبرر إلا حيث لا يكون منه مفر . فلما كان نمو مظاهر النشاط الفردى يقتضى تلاقيها ، ولما كان هذا التلاقى يهدد باصطدامها بعضها بالبعض ،كان من الضرورى أن نوضح الحـدود الصحيحة التى لا يمكنها تجاوزها ، غير أن فى هذا التحـديد ذاته نوعا من الشذوذ . لذا رأى « بنتام » فى الأخلاق ، وفى التشريع عنصرا مرضيا خارجا عن الحدود السليمة. ولا شك أن هذا الشعور ذاته هو الذى يدفع معظم كتاب الاشتراكية الكبار، مثل سان سيمون ، إلى أن يقولوا بأن من الممكن قيام مجتمع لا يفرض عليه أى تنظيم ، بل كان هذا المجتمع هو المفضل لديهم . أما فكرة وجود سلطة تسمو على الحياة وتفرض عليها القانون ، فقد بدت لهم من بقايا الماضي الغابر، وغدت رأيا تعسفيا لا يمكن التمسك به .

وعلى هذا النحو ينتهى الأمر بهؤلاء المفكرين إلى أن يحضوا الناس ، لا على الميل إلى الاتزان والاعتدال ، أو على تنمية روح الالتزام للحدود فى الأخلاق وهى الروح التى ليست إلا وجها آخر لروح السلطة الأخلاقية - وإنما يحضونهم على نقيض ذلك الشعور ، أعنى على أن يضيقوا ذرعا بكل تقييد وتحديد ، ويقوون فيهم الميل إلى الاندفاع دون أى حد ، والرغبة فى المضى إلى مالانهاية. حقا أن المرء يعلم جيدا أنه لن يستطيع مطلقاً بلوغ هذه اللانهائية ، غير أنه يعتقد أن التطلع اليها ، على الأقل ضرورى بالنسبة اليه . وهذه اللانهائية وحدها هى التى يمكنها أن تمنحنا الشعور الكامل بوجودنا . ومن هنا كانت الدعوة التى بلغت حد العقيدة ، والتى دعا اليها لفيف من كتاب القرن الثامن عشر . إذ رأوا أن فى الشعور باللانهائية المثل الأعلى للشعور النبيل ، مادام الإنسان يسمو بهذا الشعور على كل الحدود التى تضعها الطبيعة فى سبيله ، ويتجاوز بفكره على الأقل ، كل تقييد يحط من قدره.

ولكى تفند هذا الرأى نقول أن النتائج التى يؤدى اليها النظام تختلف كل الاختلاف ، تبعا لفكرة المرء عن طبيعته وعن دوره فى الحياة بوجه عام ، وفى التعليم بوجه خاص . ومن هنا كان لزاما علينا أن نحاول تحديد هذا الدور بدقة ، ولا ندع السؤال الهام الذى يعترضنا فى هذا الباب ، يمر دون جواب ، أما هذا السؤال فهو : هل ينبغى أن ننظر إلى النظام على أنه مجرد رقابة خارجية مادية ، ينحصر الغرض منه فى النهى عن أفعال معينة ، وليس له عدا ذلك الأثر الناهى أى نفع ؟ أم أنه بعكس ذلك وسيلة فريدة لا نظير لها ، من وسائل التربية الأخلاقية لها قيمتها فى ذاتها ، وتطبع الشخصية الأخلاقية بطابع خاص؟

أما أن للنظام فى ذاته ، وبغض النظر عن الأفعال التى نستلزمها ، فائدته

الاجتماعية ، فهذ مايجل علينا - أول الأمر - أن نثبته . فالواقع أن الحياة الاجتماعية ليست سوى صورة من صور الحياة العضوية المنسقة، وكل نظام عضوى حي يتطلب قواعد محددة ، إن خرج الكائن عنها أدى به ذلك إلى إضطرابات مرضية . ولا يمكن للحياة أن تظل بمعزل عن البيئة . وإلا لأدى ذلك إلى الموت أو المرض . ولو كان لزاما على الكائن الحى أن يجرب من تجديد نوعاً من الاستجابة الملائمة فى كل مرة يحتاج فيها إلى التكيف بالبيئة ، لأمكن عوامل الهدم التى تهاجمه من كل ناحية أن تقضى على تناسقه العضوى وتبعث فيه الاضطرابات . ولذا كانت طريقة استجابة الأعضاء محددة من قبل ، وذلك فى شكلها الأساسى . فهناك طرق للسلوك تفرض على المرء بانتظام كلما لقى نفسه بازاء نفس الظروف ، وتلك هى المسماة بوظيفة العضو .

ومن الأكيد أن الحياة الجماعية تخضع لنفس الضرورات ، وأن حاجتها إلى الانتظام لا تقل عن حاجة الحياة العضوية . فلا بد ، فى كل لحظة ، أن يمضى تيار الحياة المنزلية والمهنية والمدنية فى طريق ثابت مأمون، ولذا كان من الضرورى ألا يضطر المرء إلى البحث دائما عن صورتها ، وإنما يجب أن تقوم سنن تحدد ما يجب أن تكون عليه هذه العلاقات ، وأن يخضع لها الأفراد ، وفى هذا الخضوع ينحصر الواجب اليومى .

غير أن هذا التفسير والتبرير ليسا كافيين ، إذ أن المرء لا يفسر أى نظام بمجرد أن يبين أنه نافع للمجتمع ، إنما يلزم كذلك ألا يصطدم بعقبات لا يمكن التغلب عليها ، نتيجة مقاومة الفرد لها . فلو خرج عن نطاق طبيعة الفرد ، لما أصبح لنفعه الإجتماعى أى جدوى ، لأنه عندئذ لن يقوم ، وبالأحرى لن يدوم ، طالما أن جذوره لا يمكن أن تتغلغل

فى الأذهان . ونحن لا ننكر أن الهدف المباشر للنظم الاجتماعية هو صـــالح المجتمع لا الأفراد من حيث هم أفراد . غير أن علينا أن نـلاحظ من جهـــة أخرى ، أن تلك النظم لو كانت تعكر صفو حياة الفرد ، لقضت بذلك على المصدر الذى تستمد ، هي ذاتها ، حياتها منه . والآن ، فقد رأينا النظام يرمى بأنه يتعارض مع التركيب الطبيعى للإنسان ، مادام يعوق نموه الحر فهل لهذا الاتهام من أساس ؟ وهل صحيح أن النظام يعمل على تقييد الإنسان ويحد من قوته ؟ وهل صحيح أن النشاط لا يعود نشاطا إذا ما خضع لقوى أخـلاقية تتجاوزه وتحصره وتنظمه ؟

أن الواقع ، على عكس ذلك ، هو أن العجز عن التزام حدود معينـــة هو بالنسبة إلى جميع صور النشاط الإنسانى ، بل بالنسبة إلى كل صـــور النشاط البيولوجى بوجه عام ـ من علامات الشذوذ المرضى . فالإنسان العادى لا يعود يشعر بجوع إن تناول مقداراً معيناً من الطعام ، أما المصاب بداء الشره فهو الذى لا يشعر بالشبع قط : والفرد السليم ، ذو النشاط العادى ، يحب السير على قدميه ، أما المصاب بجنون المشى فيشعر على الدوام بالحاجة إلى التنقـــل دون توقف أو راحة ودون أن يرضيه شيء . بل أن المشاعر الكريمة ذاتها ، كحب الحيوانات ، بل حب الغير ، تكون شواهد قاطعة على انحراف فى العاطفة ، إذا ما تجاوزت حداً معيناً : فمن الظواهر السليمة أن نحب الناس ، ومنها كذلك إن نحب الحيوانات ، ولكن بشرط ألا يتجاوز ذلك الميل حـ ـدوداً خاصة . ولقد ظن البعض أحياناً أن النشاط العقلى الصرف لا يخضع لهذه القاعدة ، فقيل إن المرء لو كان يشبع جوعه بقدر محدود من الطعـــام ، فإنه « لا يشبع عقله بقدر محدود من المعرفة » غير أن فى هذا الرأى خطأ بالغا : ففى كل لحظة من لحظات الزمان تتحدد حاجتنا العادية إلى العلم وتتقيد تماما بمجموعة من الشروط .

فليس فى وسعنا ، أولا ، أن نحيا حياة عقلية أعمق وأشد مما تتحمله حالة ودرجة النمو التى يصل إليها جهازنا العصبى المركزى فى تلك اللحظة . إذ أننا لو حاولنا تعدى هذا الحد ، لاضطربت مادة حياتنا العقلية ، وبالتالى لاضطربت حياتنا العقلية ذاتها . ثم أن الذهن ليس إلا إحدى الوظائف النفسية ، فبجانب الملكات الذهنية البحتة ، توجد ملكات الفعل : فاذا ما تجاوزت الأولى حدها ، فلا جدال فى أن الثانية ستتأثر بذلك ، مما يؤدى إلى عجز مرضى عن الفعل والسلوك . فلا بد لكى يمكننا أن نسلك فى حياتنا ، أن نسلم بأشياء دون أن نحاول تكوين فكرة علمية عنها فى أذهاننا : أما إذا شئنا أن نفهم كل شىء فهما عقليا ، فسنجد أن قوانا الخاصة لا تكفى لكى تعلل وتجيب عن سؤالنا الدائم « لماذا » ؟ وتلك بالضبط هى الصفة التى يتميز بها أولئك الشواذ الذين يسميهم الأطباء باسم « المرتابين » . وإن ماقلناه عن النشاط العقلى ، ليصح كذلك على النشاط الفنى : فصحيح أن الشعب الذى لا يتذوق لذة الفن هو شعب همجى منحط ، غير أن الفن - من جهة أخرى - إن احتل فى حياة أمة مكانة أعلى مما ينبغى ، لكان ذلك حتما على حساب حياتها الجادة ، ولذا فإن مآل تلك الأمة إلى الفناء السريع :

والحقيقة أن على حياتنا أن تواجه ضرورات عديدة بقدر محدود من الطاقة الحيوية . فكل حياة هى إذن اتزان معقد ، تحدد مختلف عناصره بعضها البعض ، فإذا ما اختل ذلك الاتزان ، فنتيجته المحتومة هى الألم ، والمرض . بل أن الأمر لا يقف عند هذا الحد فإن صورة النشاط ذاتها ، التى تختل من أجلها ذلك التوازن ، تصبح مصدر ألم للفرد ، ذلك لأن اختلال الاتزان أدى إلى نموها نمواً متزايداً . فكل حاجة أو رغبة تجاوزت كل حد وخرقت كل قاعدة ، ولم تعد مرتبطة بموضوع معين هو فى ذاته محدود محصور نتيجة لهذا

التعين - لا يمكن أن تسبب لمن يستشعرها إلا آلاما مقيمة . فأى أرضاء تجلبه لنا تلك الرغبة ، ما دامت تبعا لتعريفها ذاته ، لاترضى ولا تشبع ؟

السلوك الاخلاقى يجب ان يتجه الى غرض معين :

وإذن فلكي نشعر بلذة معينة فى السلوك ، ينبغى أن يكون لدينا الشعور بأن عملنا يخدم غرضا معينا ، أى بأنه يقربنا تدريجيا نحو الغاية التى ننشدها . أما السعي وراء غايات غير محدودة فلا يتميز فى شيء عن مجرد السير فى نفس الموضع ، ولذا فهو لا يعدم أن يخلف وراءه اليأس والقنوط وقد كانت العصور التى اصيبت بداء اللامتناهى عصور حزن وتشاؤم إذ أن التشاؤم يصحب دائما الأمانى غير المحددة . وإن الشخصية الأدبية التي يمكن أن تعد خير مثل لتجسد هذا الشعور باللامتناهى ، هى شخصية فاوست عند «جيته» ولذا حق لشاعرها أن يصورها لنا ضحية للعذاب المقيم :

وهكذا يتبين لنا أن الإنسان ليس فى حاجة إلى أن يرى آفاقا لا محدودة تمتد أمام ناظريه، كيما يحس بذاته إحساسا كاملا . بل أنه لا يمكن أن يشعر بالسعادة الا إذا أخذ على عاتقه مهام محددة خاصة . على أن هذا التحديد لا يعنى مطلقا أن آماله ستنتهى في وقت معين إلى حالة من الثبات والجمود . وإنما يستطيع المرء أن ينتقل فى حركة لا تنقطع ، من محاولات خاصة إلى محاولات خاصة أخرى ، دون أن يتردى بذلك فى هوة ذلك الإحساس اليائس باللاتحدد.

وكل قوة لا تحصرها قوة أخرى مضادة لها ، تتجه بالضرورة إلى أن تفقد ذاتها فى بيداء اللانهائية . فكما يملأ أى جسم غازى المكان فى مجموعه لو لم يعترض طريق انتشاره أى جسم آخر ، فكذلك يتجه كل نشاط مادى أو معنوى إلى أن ينمو إلى غير حد ، طالما أن شيئا لم يقف فى سبيله . ومن هنا كانت ضرورة الأعضاء المنظمة التى تحصر مجموع قوانا الحيوية فى

حدودها الصحيحة . فنيما يتعلق بالحياة المادية نرى الجهاز العصبي يؤدى هذه المهمة ، إذ أنه هو الذى يدفع الأعضاء إلى الحركة ، وهو الذى يوزع عليها كمية الطاقة التي تخص كل منها . أما الحياة المعنوية فليس لها مثل هذا الجهاز الضابط . فليس فى وسع المخ ولا أية عقدة عصبية أخرى ، أن تضع حدوداً لأمانى عقلنا أو إرادتنا . اذ أن الحياة الذهنية ، وخاصة لدى الكائنات العليا ، تطغى على الجهاز العضوى : وصحيح أنها تعتمد عليه ، غير أن هذا الاعتماد حر ، وكلما ازدادت الوظائف ارتقاء قلت الصلة المباشرة التي تربطها به . فالإحساسات والشهوات المادية لا تعبر إلا عن حالة الجسم ، لا عن الأفكار المجردة والمشاعر المعقدة . ولذا فلا يمكن أن يتحكم فى تلك القوى الروحية الخالصة سوى قوة روحية مثلها وهذه القوة الروحية هى السلطة الكامنة فى القواعد الأخلاقية .

الأخلاق نظام من النواهى:

لقد قيل إن مهمة الأخلاق هى أن تمنع الفرد من أن يطأ المناطق المحرمة عليه ، وهذا الرأى قد أصاب قلب الحقيقة . فالأخلاق هى نظام ضخم من النواهى . ومعنى ذلك أن هدفها هو تحديد الدائرة التى يمكن أن يتحرك فيها - ويجب أن يتحرك — نشاطنا الفردى . وها نحن أولاء نرى فائدة ذلك التحديد الضرورى . والواقع أن مجموع القواعد الأخلاقية تكون حول كل انسان نوعا من الحاجز الفكرى تتبدد على صخرته لجج الرغبات الإنسانية دون أن تستطيع تعديه وإن مجرد كونها محصورة متحددة ليجعل إرضاءها أمراً ممكنا . فإذا ما تصدع ذلك الحاجز فى نقطة معينة ، فإن القوى الانسانية التى ظلت حتى ذلك الحين محصورة حبيسة ، تنطلق من الثغرة فائرة ، ولكنها ما أن تنطلق ، حتى يصبح من المستحيل إيقافها عند حد ، ولا يعود فى وسعها إلا أن تستمر

فى سعيها الأليم نحو هدف يبعد عن متناول يدها ، على الدوام . فلو حدث مثلا أن فقدت قواعد الأخلاق الزوجية سلطتها ، ولو ضعف احترام الزوجين للواجبـات التى يلتزم بها كل منهما بإزاء الآخر ، لأفلت زمام الانفعالات والشهوات التى يحد منها وينظمها ذلك القسم من الأخـلاق — ولاضطرب تنظيمها ، وتمادت نتيجـة لهذا الاضطراب . وحينئذ فإنها تولد فى النفوس حالة من الكآبة العميقة تتبدى على صورة واضحة فى إحصـائيات الانتحار . وبالمثل لو تزعزعت أركان الاخلاق التى تتحكم فى الحياة الاقتصـادية ، لمـا عرفت المطامع الاقتصادية حدا تقف عنده ، ولبلغت أقصى حدود القوة والانفعال ، وفى هذه الحالة يظهر صدى تلك الثورات فى ارتفاع النسبة السنوية لعدد المنتحرين . ولما كانت مهمة الأخـلاق هى الحصر والتحديد ، كان من السهل أن يصبح الثراء الفاحش سببا للتبذل الأخـلاقى ، اذ أن القدرة الهائلة التى يكسبها إيانا ذلك الثراء ، تقلل من مقاومة الأشياء لنا ، وبهذا تكتسب رغباتنا قوى زائدة تجعل التحكم فيها أمراً أشق ، ويصبح حصر تلك الرغبات فى الحدود المعتادة أمرا أصعب

الطغيان مناف لفكرة النظام :

إن الطغيان هو ادعاء المرء القدرة على كل شيء . وإذا تأملنا الأمر وجدنا أن ادعاء القدرة المطلقة إن دل على شيء فإنما يدل على العجز التام . فلنتصور كائنا تجاوز كل حد خارج عنه ، له قدرة مطلقة تفوق قدرة أولئك الحكام المطلقين الذين حدثنا عنهم التاريخ بحيث لا يمكن أن تحد من قدرته أو تنظمها أية قوة خارجية . وسنجد أن طبيعة رغبات مثل هذا الكائن هى ألا يكون من الممكن مقاومتها . فهل لنا أن نقول عنه إنه قادر على كل شيء ؟ كلا بالتأكيد . إذ أنه هو ذاته لا يستطيع مقاومة هذه الرغبات ، فهى مسيطرة

عليه كما تسيطر على بقية الأشياء ، وهو يخضع خاولا يتحكم فيها . وبالاختصار فعندما تتجاوز ميولنا كل حد ، وعندما لا يقف فى سبيلها شىء ، تصبح جبارة عاتية ، ويكون أول عبيدها هو الشخص نفسه الذى يحس بها ، ومن هنا يمكن أن نتصور مبلغ سوء حال مثل هذا الشخص . إذ تتعاقب عليه أشد الميول تعارضا ، وأعظم النزوات اختلافا ، وتقتاد معها ذلك الحاكم المطلق المزعوم فى أشد الاتجاهات تباينا ، بحيث ينتهى الأمر بتلك القدرة الوهمية على كل شىء إلى أن تغدو عجزا بالمعنى الصحيح . فصاحب القدرة المطلقة أشبه شيئا بالطفل ، وله نفس ما للطفل من مظاهر الضعف وللأسباب عينها : إذ أنه ليس مسيطرا على ذاته . وإذن فسيطرة المرء على ذاته هى الشرط الأول لكل قدرة حقيقية ، ولكل حرية جديرة بهذا الاسم . ولكن المرء لا يمكنه أن يسيطر على ذاته ان كان يحمل فى جنباته قوى ورغبات من طبيعتها ألا يمكن السيطرة عليها .

ولهذا السبب ذاته كانت الأحزاب السياسية المفرطة فى القوة ، أعنى تلك الأحزاب التى لا تجد أمامها أقليات تقاومها مقاومة جدية ، كانت أحزابا لا يمكن أن تدوم . فمآلها إلى أن يدب فيها الانحلال من فرط قوتها .

هل من المستطاع أن نحد ذاتنا بذاتنا ؟

وهنا قد يتساءل المرء : أليس من المستطاع أن نحد ذاتنا بذاتنا ، وذلك عن طريق ما نبذله نحن من جهد داخلى ، دون أن يتحكم فينا ضغط خارجى على الدوام ؟ وجوابنا على ذلك أن هذا أمر لاشك فيه ، وأن قدرة المرء على السيطرة على ذاته ، هى إحدى القدرات الرئيسية التى يتعين على التربية أن

تنبيها . غير أنه ينبغي علينا ، لكى نتعلم مقاومة أنفسنا أن نحس بضـــرورة هذه المقاومة ، وذلك الإحساس لا يأتى إلا من الشعور بمقاومة تبلبها في وجهنا الأشياء . فلكى نضع لأنفسنا حدودا لابد أن نشعر بحقيقة الحدود التى تحصرنا وإذن فلا يمكن أن تكون المقاومة الداخلية إلا انعكاسا وتعبيرا باطنا للمقاومة الخارجية :

وإذا كان للحياة المادية وسط مادى يحدناويذكرنا بأننا لسنا إلا جزءامن كل مشتمل علينا ويحصرنا فى نطاقه ، فإن الحياة المعنوية لا يمكن أن نجدلها قوى تبعث فينا هذا التأثير وتكسبنا ذلك الشعور،إلا في قوى معنوية كذلك .أما ما هى تلك القوى المعنوية ، فقد أكدنا من قبل أنها توجد فى السلطة الأخلاقية وفى فكرة النظام بالذات :

وهكذا نصل إلى هذه النتيجة الهامة ، ألا وهى أن النظام الأخلاقى لا يقتصر أثره على الحياة الأخلاقية بمعناها الخاص ، وإنما يمتد إلى أبعـــد من ذلك . فالواقع أن ما ذكرنا يؤدى بنا إلى أن نؤكد أن له دورا هاما في تكوين الطباع والشخصية بوجه عام . ولاشك أن أهم عنصر في الشخصية هو قدرة المرء على التحكم فى ذاته . وقوة السيطرة هذه على النفس ، هى التى تمكننا من كبح جماح عواطفنا ورغباتنا وعاداتنا وإخضاعها لقانون منظم . ذلك أن أى كائن ذى شخصية إنما هو كائن يستطيع أن يطبع على كل ما يفعله علامة خاصة به ، بها يعرف ويتميز عن غيره . ولكن طالما كانت الميول والغرائز والرغبات تسود بلا رقيب ، وطالما كان سلوكنا لا يعتمد إلا على شدتها ، فإن أفعالنا لا تعدو أن تكون قفزات دائمة فى الهواء ، ثورات مباغتة كتلك التى يأتى بها

الطفل أو الإنسان البدائى . تعمل على أن تجعل الإرادة فى شقاق دائم مع ذاتها، وتبددها مع رياح النزوات الهوجاء ، وبهذا تعوقها عن الاندماج مع ذاتها فى وحدة ، والسير معها فى طريق مترابط ، مع أن هذين هما الشرطان الأوليان لتكوين الشخصية .

والحق أن النظام الأخلاقى إنما يوجهنا نحو هذه السيطرة على النفس بالذات، فهو الذى يعلمنا كيف نسلك على غير ما ترغب دوافعنا الباطنة . إنه يعلمنا كيف نسلك بمجهود ، إذ أن كل فعل أخلاقى يتضمن مقاومة نبديها لميل معين ، وكبتا لشهوة ما ، وتقييداً لنزوع معين .

ولنلاحظ فى الوقت نفسه ، أنه لما كان فى كل قاعدة عنصر ثابت لا يتغير يجعلها بمأمن من النزوات الفردية ، ولما كانت القواعد الأخلاقية أكثر ثباتا من كل ما عداها ، فإن تعلم المرء أن يسلك سلوكا أخلاقيا منظما ، معناه أيضا تعلمه أن يسلك حسب مبادىء ثابتة وطبقا لقواعد تسمو على الدوافع والايحاءات المتخبطة .

يمكن أن نقول إذن بوجه عام إن الإرادة تتكون فى مدرسة الواجب ؛ والواجب لا يتم على أكمل وجه إلا فى ظل النظام .

فللنظام إذن فائدته لا من أجل صالح المجتمع فحسب ، وليس فقط بوصفه وسيلة لا غناء عنها ولا يتم بدونها تعاون مجد ، وإنما من أجل صالح الفرد أيضا . فبه نعتاد الاعتدال فى رغباتنا ، وهو الاعتدال الذى لا يمكن أن يشعر المرء بالسعادة بدونه . ومن هنا فإن له دوره الكبير فى تكوين أهم ما يتصف به الإنسان ألا وهو الشخصية :

ويهمنا أن نؤكد فى النهاية أن الحرية لا تتنافى مع النظام ، بل أن الحرية ليست فى الحقيقة إلا ثمرة للنظام . فنحن لا نكتسب القدرة على التحكم فى ذاتنا وتنظيم أنفسنا ـ وهى لب الحرية ـ إلا تحت تأثير القواعد التى ترسم لنا طريق السلوك . وتلك القواعد هى التى تحمى كل منا من طغيان الآخرين على حريته .

العنصر الثانى : التعلق بالجماعة[1]

يعبر العنصر الأول، وهو روح النظام، عن الناحية الشكلية الخالصة من الحياة الخلقية. إذ عنى دوركيم بتحليل فكرة «القاعدة» دون أن يهتم بمعرفة طبيعة «الأفعال» التى تفرض علينا فى مجال الأخلاق. فبدت لنا الأخلاق فى صورة قالب عام خال من المادة التى تملؤه.

ولكن الواقع أن الأخلاق لها محتوى. فالأوامر الخلقية تفرض علينا أفعالا معينة محددة. وتتميز الأفعال البشرية بعضها عن بعض تبعا للغايات التي تهدف إلى تحقيقها.

ويرى دوركيم أن الغايات التى يسعى إليها الناس تنضوى تحت إحدى فئتين : فئة تختص بالفرد نفسه الذى يسعى إليها، وهنا يقال عن الغايات إنها شخصية. وفئة تختص بشىء غير الفرد، وهى مانسميها في هذه الحالة بالغايات غير الذاتية. ومن الواضح ولاشك، أن هذه الفئة الأخيرة تشتمل على عدد كبير من الأنواع المختلفة : فهى تتباين إن كانت الأهداف التى يسعى إليها الشخص تتعلق بأفراد غيره، عنها إن تعلقت بجماعات.

ثم يحلل دوركيم الأفعال التى تهدف إلى غايات شخصية ليرى إذا كانت تستحق أن تسمى أفعالا أخلاقية. فيبين أن الغايات الشخصية ذاتها تنقسم قسمين : فهناك غايات نهدف بها إلى مجرد دوام حياتنا وحفظ وجودنا، وهناك غايات أخرى نهدف منها إلى إنماء هذه الحياة والتوسع فيها. ومن المؤكد أن

(١) المرجع السابق ص ٥٥ وما يليه

الأفعال التي تقوم بها من أجل حفظ كياننا فقط لا تكون قط موضعا للوم ، ولكن لا جدال أيضا فى أنها تعد بعيدة عن كل قيمة أخلاقية فى نظر الضمير العام فهى محايدة من الوجهة الأخلاقية : إذ اننا لا نقول عمن يحسن العناية بنفسه ، و يتبع نظاما صحيا سليما ، من أجل بقائه حيا فحسب ، إنه يسلك سلوكا أخلاقيا وإنما نجد سلوكه معقولا حكيما ، ولكنا لا نعتقد أن هناك أية صفة أخلاقية تعزى إلى هذا السلوك . فهو خارج عن نطاق الأخلاق . ولاشك فى أن الأمر يختلف عن ذلك لو كان المرء يحرص على حياته ، لا من أجل الإبقاء عليها لنفسه فحسب ؛ وإنما ليتمكن مثلا من البقاء من أجل أسرته إذ يشعر بأن بقاءه ضرورى لازم لها : فعندئذ ينعقد الإجماع على أن فعله هذا أخلاقى . ولكن نلاحظ أن هدفه في هذه الحالة ليس هدفا شخصيا . وإنما هو نفع الأسرة فهو هنا لا يفعل ما يفعل من أجل أن يعيش ، وإنما ليحيى أشخاصا آخرين غيره . فالغاية التي ينشدها إذن غير ذاتية .

وليس معنى ذلك أننا ننكر أن من واجب المرء حفظ حياته ، ولكننا نرى أنه لا يؤدى واجبا لمجرد أنه يعيش ، وإنما يجب أن تكون الحياة فى نظره وسيلة لبلوغ هدف يتجاوزها . أما الحياة من أجل الحياة ، فليست من الأخلاق فى شيء .

وفى وسعنا أن نطبق هذا الرأى ذاته على كل ما نفعله لا من أجل الإبقاء على حياتنا فحسب ، بل من أجل التوسع فى وجودنا وإنماء كياننا ، طالما أن غاياتنا من هذا الإنماء هى أنفسنا فحسب . فذلك الذى يعمل مثلا على توسيع مداركه العقلية وصقل مواهبه الفنية ، لا لشيء إلا النجاح ، أو لمجرد التلذذ بالشعور بازدياد كماله ، واتساع ثروته فى المعارف والعواطف ،

مثل هذا الشخص لا نشعر فى قرارة نفوسنا أنه يؤدى عملا خلقياً بالمعنى الصحيح. فلا العلم ولا الفن له قيمة أخلاقية ذاتية كامنة تنتقل تلقائيا إلى من يمارسهما ، وإنما تتوقف تلك القيمة على القصد الذى يهدف إليه المرء من استعمالها فإذا ما سعى المرء مثلا إلى العلم من أجل تخفيف آلام البشر ، فإن الإجماع ينعقد على أن عمله هذا أخلاقى محمود أما إذا كانت الغاية هى إرضاء نفس الباحث وحده ، فالأمر على عكس ذلك .

وهكذا ينتهى دوركيم إلى نتيجة أولى ، وهى أن الأفعال التى تستهدف غايات شخصية بحتة لا تكون لها قيمة أخلاقية ، أما الأفعال التى تدخل فى نطاق الأخلاق فبينها جميعا صفة مشتركة وهى استهدافها غايات غير ذاتية .

ولكن ما الذى يجب أن نفهمه من تلك الكلمة ؟ هل نفهم منها أنه لكى يكون سلوكنا أخلاقياً ، يكفى فى ذلك ألا نسعى إلى نفعنا الشخصى ، وإنما إلى النفع الشخصى لفرد آخر غيرنا ؟ ولكن لم يختلف الحال بالنسبة إلى فرد يكون هدفه شخصية إنسان آخر ؟ ولم تزيد قيمة هذا الفعل عن فعل مماثل يكون هدفه إنماء شخصيتى ؟ إن الفعل الأخلاقى هو حقا ذلك الذى يهدف إلى غايات غير ذاتية ، غير أن تلك الغايات غير الذاتية لا يمكن أن تكون غايات فرد غير الفاعل ، أو عدد من الأفراد غيره ، وتكون نتيجة ذلك أن هذه الغايات لابد أن تختص بشىء آخر غير الأفراد فهى فوق الفردية .

وليس هناك وراء الأفراد سوى الجماعات التى تنشأ عن اتصالهم ، أى المجتمعات . وعلى ذلك ، فالغايات الأخلاقية هى التى تتخذ من « المجتمع » هدفا ، والسلوك الأخلاقى هو السلوك الذى يهدف لصالح جماعي : تلك

هى النتيجـــة التى تفرض نفسها بعد أن نحينا جانبـــا الاحتمالات التى سبق ذكرها .

ويعنى دوركيم بكلمة « مجتمع » كل جماعة إنسانية ، سواء فى ذلك الأسرة أو الوطن أو الإنسانية . وسنبحث فيما بعد عما إذا كانت المجتمعات المختلفة تتدرج تبعا لأهميتها ، وعما إذا كان بين الغايات الجماعية ما هو أرفع من غيره . أما الآن ، فحسبنا أن نشير إلى المبدأ ، ونعنى به أن مجال الأخلاق يبدأ حيث يبدأ المجال الاجتماعى .

وإذا أكدنا أن المجتمع غاية للسلوك الأخلاقى ، فلابد أن نرى فيه شيئا غير مجموعة الأفراد . لابد أن نعده كائناله ذاتيته الخاصة un être sui generis ، وله طبيعته الخاصة المتميزة عن طبيعة أفراده ، وله شخصيته المختلفـــة عن الشخصيات الفردية ، وبهذا الشرط وحده يستطيع المجتمـــع أن يؤدى فى الأخلاق ذلك الأثر الذى يعجز الفرد عن أدائه .

ولكن إذا كان المجتمع لا يتكون إلا من أفراد ، فكيف تكون له طبيعة تختلف عن طبيعة الأفراد المكونين له ؟ يرد دوركيم على هـــذا الاعتراض ، الذى طالما وقف حجر عثرة فى سبيل تقدم علم الاجتماع والأخلاق، بقوله : إن التجربة أثبتت أن الكل المؤلف من عناصر تكون له خصائص جـــديدة لا تتمثل فى أى عنصر من مكوناته على حدة . فالمركب إذن شىء جديد بالقياس إلى الأجزاء التى تكونه . فعندما نمزج النحاس بالقصدير ، وهما معـــدنان يتميزان بالليونة والمرونة ، يتكون معدن جديد له صفـــة تختلف عن ذلك كل الاختلاف ، وهو البرونز المعروف بصلابته . والخلية الحية لا تتـــكون إلا من جسيمات معدنية غير حية ، غير أن مجرد التأليف بين هذه الجسيمات

يؤدى إلى أن تتبدى فيها الصفات المميزة للحياة : كالقدرة على التغـــذى والتكاثر . وهكذا نرى أن الكل يمكن أن يكون شيئا آخر غير مجموع أجزائه. وليس فى هذا ما يدعو إلى الدهشة ، إذ أن مجرد اجتماع العناصر وتآلفهـا ، بعد أن كان كل منها بمعزل عن الآخر ، يؤدى إلى أن يؤثر كل منها فى الآخر ويتأثر به . ومن الطبيعى أن تؤدى تلك التأثيرات والتـأثرات التى نتجت عن التجمع مباشرة ، وما كانت لتحدث قبل وقوعه — من الطبيعى أن تؤدى إلى ظواهر جديدة كل الجدة ، لم تكن لتوجد لولا هذا التآلف [1] .

فاذا طبقنا تلك القاعدة العامة على الإنسان وعلى المجتمعات لقلنـا : إن الناس لما كانوا يعيشون سويا بدلا من أن يعيشوا فرادى ، فإن الضمائر الفردية يؤثر بعضها فى بعض ، ونتيجة للعلاقات التى تتصل على هذا النحو ، تظهر أفكار ومشاعر لم تكن لتظهر مطلقا داخل نطاق الضمائر المتفرقة وإنا لنعلم جميعا كيف تثور فى جمع أو جمهرة من الناس عواطف وانفعالات قد تكون مختلفة كل الاختلاف عن تلك التى يستشعرها الأفراد المجتمعون ذاتهم ، لو كانت الأحداث نفسها قد أثرت فى كل منهم على حـــدة ، بدلا من أن تؤثر فيهم جماعة . فهنا تبدو الأمور على نحو مختلف عن النحو الأول ، ويحسها الناس بشكل يتباين عنه كل التباين فالجماعات الإنسانية إذن طريقـــة فى التفكير والشعور والحياة تختلف عن الطريقة الخاصة بأعضاء هـــذه الجماعات حين يفكرون ويشعرون ويعيشون متفرقين . ولا شك فى أن كل ما قلناه عن الحشود والجموع العابرة ، ينطبق بالأحرى على « المجتمعات » التى ليست إلا حشوداً ثابتة منظمة .

---

(١) المرجع السابق ؛ ص ٦٠ .

مجمول القول إذن أن دوركيم يرى أننا لسنا كائنات أخلاقية ، إلا بقدر ما نحن كائنات اجتماعية . وقد استند من أجل إثبات هذه القضية الأساسية على حقيقة مشاهدة في التجربة : هذه الحقيقة هي أن الإنسانية لم تضف أبداً لا في حاضرها ولا في ماضيها ، قيمة أخلاقية على أفعال لا يكون لها من هدف سوى الصالح الشخصي لفاعلها . ففي كل المجتمعات كانت الأنانية تدخل في باب المشاعر اللا أخلاقية :

صالح الفرد في التعلق بالمجتمع :

والآن يحق لنا أن نسأل : ما هو صالح الإنسان الذي يجعله يحرص على التعلق بالمجتمع ؟ ولم نخضع كل هذا الخضوع لكائن نختلف عنه اختلافا أساسياً ؟ ألا يبدو إنكارنا لذاتنا ، في هذه الحالة ، أمراً غير معقول ؟ أو بمعنى آخر إذا كان المجتمع في مستوى أعلى من مستوانا ، فلم نتخذه هدفاً لسلوكنا ، أثيرا لدينا على ذاتنا ؟

قد يقال ـ وهذا ما ردده بعضهم بالفعل ـ إن للمجتمع فائدة أساسية للفرد ترجع إلى ما يؤديه له من خدمات ، وإن إرادة الفرد يجب أن تتجه نحو المجتمع لهذا السبب ، مادام تجد فيه نفعاً . ولكن هذا القول يعودبنا إلى الفكرة التي سبق أن تخلينا عنها على أساس أن الضمير الأخلاقي لكل الأمم يأباها . فهنا يغدو صالح الفرد ، مرة أخرى ، الغاية الأخلاقية الحقيقية ، ولا يعود المجتمع الا وسيلة من أجل تحقيق هذه الغاية . أما إذا شئنا أن نظل منطقيين مع أنفسنا ومع الحقائق المشاهدة ، واذا أردنا التمسك بهذا المبدأ الشكلي للضمير الجماعي ، الذي يأبى أن يرى في الافعال الأنانية ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، أفعالا أخلاقية ، فلا بد أن يكون المجتمع مرغوبا فيه بذاته ومن أجل ذاته ، لا بقدر ما يكون نافعاً للفرد فحسب .

ولكن كيف يكون هذا ممكنا ؟ هنا تعترضنا صعوبة مماثلة تماما لتلك التي اعترضتنا من قبل ، حين عرضنا للعنصر الأول للروح الأخلاقية إذ لما كانت

الأخلاق نظاما مفروضا على الأفراد ، فقد ظهر لنا حينئذ أنها تتضمن تقييداً للطبيعة البشرية . كذلك نرى هنا أن الغايات التى تضعها لنا الأخلاق تفرض علينا نوعا من إنكار الذات يبدو لأول وهلة أنه يؤدى إلى محو الشخصية الإنسانية فى شخصية مختلفة عنها . وهذا الظن يجد فى الأفكار الاجتماعية العتيقة ما يدعمه ، اذا اعتادت الفلسفة الاجتماعية أن تضع المجتمع فى مقابل الفرد وكأنهما حدان متضادان متنافران لا ينمو أحدهما إلا على حساب الآخر .(١)

ويرى دوركيم أن هذا التعارض بين الفرد والمجتمع ليس الا تعارضا ظاهريا . وهو لا ينكر أن المجتمع والفرد كائنان لهما طبيعتان مختلفتان : ولكن بدلا من أن يرى بينهما تنافرا صريحا ، يعتقد على العكس أن الفرد لا يكتمل وجوده ، ولا تتحقق طبيعته تماماً الا اذا تعلق بالمجتمع : وأثبت هذه الحقيقة بشكل واضح فى دراسته عن « الانتحار » : فحينما لا تكون للمجتمع القدرة الجاذبة للنفوس ، التى يجب أن تتوافر فيه عادة ، وحينما يتخلى المرء عن الغايات الجماعية ليظل يسعى وراء مصالحه الخاصة وحدها ، فعندئذ تنعكس هذه الحالة على صفحة الخط البيانى الذى يوضح نسبة الانتحار ، وترتفع هذه النسبة ارتفاعا واضحا . فالمرء يزداد تعرضا لخطر الانتحار كلما انفصمت العرى التى تربطه بالجماعة أيا كانت ، أى كلما أوغل فى الحياة الأنانية . ولذلك نرى أن الانتحار بين العزاب يكاد يبلغ ثلاثة أضعاف عدده بين المتزوجين ، وأنه بين المتزوجين الذين لم ينجبوا أطفالا يبلغ ضعفه بين ذوى الأطفال ، بل إنه ليزداد فى

(١) عرضنا بالتفصيل لنقد هذه النظرية الخاطئة فى بحثنا بعنوان : « الأسس المنهجية لعلم الاجتماع الحديث » . المجلة الاجتماعية القومية عدد يوليو ١٩٦٦

في نسبة عكسية مع عدد الأطفال : فحرص المرء على حياته يزداد أو ينقص تبعا لاندماجه في جماعة منزلية أو عدم اندماجه ، وتبعا لتركيب هذه الجماعة : أى اقتصارها على الزوجين ، أو زيادة تماسكها بفضل وجود أطفال يتفاوت عددهم . ومعنى ذلك أن حرص المرء على حياته يتوقف على مدى تماسك المجتمع العائلى وإحكامه ومتانته ، وأن احتمال الانتحار يقل بقدر ما يكون على المرء أن يهتم بشيء آخر غير ذاته .

ويلاحظ دوركيم أيضا أن الأزمات التى تثير المشاعر الجماعية لها الأثر نفسه فى الإقلال من نسبة الانتحار . فالحروب مثلا ، بإثارتها لمشاعر القومية والوطنية ، تخرس صوت المشاكل الخاصة ، بحيث تتخذ صورة الوطن وهو مهدد مكانة فى الأذهان لا تكون لها وقت السلم . ونتيجة لذلك ، تقوى الروابط التى تربط الفرد بالمجتمع ، وفى الوقت نفسه تقوى الروابط التي تربطه بالحياة ، وهكذا تقل نسبة الانتحار .

وكذلك نجد أن المجتمعات الدينية كلما ازداد تماسكها قوة ، ازداد أفرادها تعلقا بها ، ومناعة ضد فكرة الانتحار . ولما كانت الأقليات الدينية دائما أقوى تركزا وترابطا فيما بينها ، وذلك لكي تستطيع مواجهة القوى التى يتعين عليها أن تناضلها ، فإنا نجد الانتحار بين أفراد المذهب الدينى الواحد يقل فى البلاد التي يكون فيها ذلك المذهب أقلية ، عنه فى تلك التى يدين به مجموع من فيها من المواطنين (١) .

وينتهى دوركيم من ذلك إلى نتيجة هامة وأساسية فى مذهبه ، وهى أن « الإنسان » إلى حد بعيد ، ثمرة من ثمرات المجتمع . فمن المجتمع من يأتينا

---

(١) Drukheim, Le Suicide, Paris Alcan 1917.

خير ما فينا ، ومنه تنبع الأشكال العليا لنشاطنا : فاللغة مثلا ظاهرة اجتماعية من الطراز الأول ، والمجتمع هو الذى أنشأها ، وهو الذى يورثها ا يل بعد الجيل ، غير أن اللغة ليست مجرد مجموعة من الكلمات ، فكل لغة تنطوى على عقلية خاصة هى عقلية المجتمع الذى يتحدث بها ، وفى هذه العقلية يتبدى مزاجه الخاص ، وهى التى تكون أساس العقلية الفردية : وينبغى أن يضاف إلى جميع الأفكار التى تأتى بها اللغة تلك التى يأتى بها الدين ، إذ أن الدين نظام اجتماعى ، بل لقد كان أساسا للحياة الجماعية كلها فى عـدد كبير من الأمم ، كما أن الدين أيضا مازال ، بالنسبة إلى الأغلبية العظمى من الناس ، أرفع صور التفكير العام والخاص . وكذلك فإن نشأة العلم وتقدمه لم تكن إلا من أجل غايات اجتماعية : فالمجتمع وحده هو الذى يبعث العلم إلى الوجـود إذ يحتم على أفـراده أن يثقفوا أنفسهم . وما أعظم الفراغ الذى يتخلف فى أذهان الأفراد لو أزلنا منها كل ما جلبته الثقافة العلمية » (١) .

فمحال إذن أن يكون بين الفرد والمجتمع ذلك التعـارض الذى سلم به كثير من المفكرين بلا تردد . وإنما الواقع – بعكس ذلك – أن لدينا مشاعر عديدة تعبر فينا عن شيء غير ذاتيتنا ، هو المجتمع . ولا جدال فى أن المجتمع يتجاوزنا ويطغى علينا ، لأنه أوسع من وجودنا الفردى إلى حد لا يتناهى ؛ غير أنه مع ذلك يتغلغل فينا من جميع النواحى : إنه حقـاً خارج عنـا ، محيط بنا ، ولكنه كذلك فينا . فكما يتغذى الكائن العضوى منا فى ناحيته المادية بعناصر يستمدها من خارجه ، فكذلك يتغذى الكائن العقلى منا بأفكار ومشاعر وأفعال ترد إليه من المجتمع . فمن المجتمع إذن نستمد أكثر أجزائنا أهمية .

---

(١) التربية الأخلاقية ، ص ٧٠ .

ومن وجهة النظر هذه نستطيع أن نفسر بسهولة كيف أمكن المجتمع أن يكون موضوعا لتعلقنا . كما نستطيع أن ندرك الخطر الذى يكمن فى حياة الأنانية : والواقع أن الأنانية المطلقة لا وجود لها تقريبا . إذ أننا لو شئنا أن نحيا حياة أنانية محتة ، لوجب علينا أن نتخلى عن طبيعتنا الاجتماعية ، وهو أمر يعادل فى استحالته محاولتنا القفز بعيدا عن ظلنا :

هل هناك تدرج فى الغايات الاجتماعية ؟

بقيت الآن مسألة هامة وهى بيان أى المجتمعات التى ينتمى إليها الإنسان أجدر بأن يوجه إليه نشاطه الأخلاقى . فالإنسان الحديث يندمج فى جماعات متعددة ، وإذا اقتصرنا على ذكر أهمها فهناك الأسرة التى ولد فيها وهناك الوطن أو الجماعة السياسية ، وهناك الإنسانية . فهل يجب أن يتعلق المرء بواحدة دون غيرها من هذه الجماعات ؟

يرى دوركيم أنه ليس هناك بين هذه المشاعر الجماعية الثلاثة أى تنافر ضرورى . فالأسرة والوطن والإنسانية إنما تمثل مراحل مختلفة فى تطورنا الاجتماعى والأخلاقى ، تمهد كل مرحلة منها للأخرى .

ولكن إذا كان من الضرورى أن توجد هذه الجماعات الثلاثة معا ، وإذا كانت كل منها تمثل هدفا أخلاقيا جديرا بأن نبلغه ، فإن تلك الأهداف المختلفة ، مع ذلك ، تتفاوت قيمتها ، ويوجد بينها نوع من التدرج . فمن البديهى أن الغايات العائلية يجب أن تخضع للغايات الوطنية لمجرد كون الوطن جماعة اجتماعية من نوع أرفع . ونظرا لأن الأسرة أقرب إلى الفرد ، فإنها تمثل غاية أقرب إلى النزعة الشخصية ، ومن هنا كانت أقل مرتبة . ولا شك فى أن دائرة المصالح العائلية من الضيق بحيث تختلط إلى كبير بدائرة المصالح الفردية .

وفضلا عن ذلك ، فإن الواقع يؤكد أنه بقدر ما تتقدم المجتمعات وتزداد تركزا ، فإن قدر الحياة العامة للمجتمع أى تلك الحياة التي يشترك فيها جميع أفراده ، وتتخذ من الجماعة السياسية أصلا وغاية — يرتفع فى نفوس الأفراد، بينما يتضاءل فى نفس الوقت الدور النسبي ، بل المطلق للحياة العائلية: بل إن النشاط العائلى بالمعنى الصحيح قد ضاق نطاقه ، مادام الطفل غالبا ما يترك بيت الأسرة فى سن صغيرة جدا ، ليتلقى خارجه تعليما عاما وهكذا يميل مركز الثقل فى الحياة الأخلاقية — وهو المركز الذى كان ينحصر من قبل فى الأسرة — إلى التحول رويداً رويداً ، فى صورة تصبح معها الأسرة عضواً ثانويا فى جسم الدولة .

ولكن إذا كانت مسألة التفضيل بين الأسرة والدولة قد استقرت بحيث لا يمكن أن يحتدم حولها جدال ، فإن مسألة التفضيل بين مصالح الإنسانية ومصالح الدولة ، أى العالمية والقومية ، هى بعكس ذلك من المسائل التى تثير اليوم قدراً هائلا من الخلاف وخطورة الجدل الدائر حول هذا الموضوع ترجع إلى قوة الحجج التى يدلى بها كل من الطرفين . فالفريق المؤيد لفكرة الإنسانية يؤكد أن أكثر الغايات الأخلاقية تجرداً وأبعدها عن العنصر الشخصى ، أى أكثرها انفصالا عن أحوال الزمان والمكان والجنس، وهى التى تتجه نحو أرقى درجة من التعميم . فقد قامت الأمم وعلت على القبائل الصغيرة القديمة ، ثم اختلطت الأمم ذاتها وامتزجت فى هيئات اجتماعية أوسع نطاقا . وليس هناك مايدعونا إلى أن نضع لحركة مستمرة كهذه حداً لا يمكنها تجاوزه . فالغايات الإنسانية هى إذن أسمى وأرفع من الغايات القومية ، وأجدر بأن تتبوأ منزلة أرقى .

ومع الاعتراف بقيمة هذا الرأى ، يرى دوركيم أن فكرة الإنسانية ـ إذا قيست بالوطنية ـ لا تعبر عن مجتمع تام التكوين . « فهى ليست كائنا اجتماعيا له شعوره الخاص ، وله شخصيته المنفـردة ، وتنظيمه المستقل . وما هى إلا لفظ مجرد نشير به إلى مجمـوعة من الدول ، والأمم ، والقبائل التى يـكون مجموعها النوع الإنسانى » . فالدولة إذن هى أكثر الجماعات الإنسانية الموجودة فى الوقت الحالى تنظيما . والأمل فى قيام دولة فى المستقبل تـكون مشتملة على الإنسانية كلها ، مازال من البعد بحيث لا يمكننا أن نحسب له اليوم أى حساب ومن هنا يبدو ، فى رأى دوركيم ، أنه من غير المعقـول أن نضحى بجماعة موجودة ، هى الآن حقيقة حية ، من أجل جماعة لا وجود لها حتى الآن ، ومن المحتمل كثيرا ألا يكون لها وجود إلا فى العقل .

وعلى ذلك فالمجتمع الذى تتمثل فيه الغـاية الحقيقية للسلوك الأخـلاقى ، هو المجتمع السياسى أو الوطن ، بشرط أن ننظـر إليه على أنه تجسد جزئى لفكرة الإنسانية . فالوطن كما يقتضيه الشعور الحـديث ، ليس هو الدولة الأنانية الغيورة ، التى لا تعرف قاعدة سوى صالحها الخاص : وإنما تنحصر قيمة الوطن الأخلاقية فى أنه أكبر تقريب ممكن لذلك المجتمع الإنسانى الذى لم يتحقق للآن ، وإن يكن هو الحد المثالى الذى نسعى إلى الاقتراب منـه بقدر الإمكان

وعندما لا تكون فكرة الوطن إلا صورة خاصة من فـكرة الإنسانية ، ويختلط أنموذج المواطن إلى حد كبير بأنموذج الإنسان عامة — عندئذ نحس بأننا إنما نتعلق بالإنسان من حيث هو إنسان ، أى بفكرة الإنسانية ، وذلك بجانب إحساسنا بالارتباط بأولئك الأفراد المعينين الذين تتحقق فيهم فكرة مجتمعنا الخاصة عن الإنسانية .

بعد أن ينتهى دوركيم ، على هذا النحو ، من تحليل العنصر الثانى للروح الأخلاقية ، يحاول أن يبين كيف يرتبط العنصران — عنصر النظام وعنصر التعلق بالجماعة — كل منهما بالآخر . فهو لا يرى فيهما إلا وجهين لشىء واحد ، وهو المجتمع . فما « النظام » ، فى نظره ، إلا المجتمع منظورا إليه من حيث هو يوجهنا ، ويملى علينا أوامره ، ويفرض علينا قوانينه . ولو تأملنا العنصر الثانى ، أى التعلق بالجماعة ، لاهتدينا ثانية إلى المجتمع ، ولكن منظوراً إليه هذه المرة على أنه شىء مرغوب فيه ، وعلى أنه غاية تجذبنا ومثل أعلى نسعى إلى تحقيقه ففى الحالة الأولى يبدو لنا المجتمع كسلطة تحصرنا وتضع لنا حدوداً وفى الحالة الثانية يظهر المجتمع كقوة مناصرة وحامية لنا ، فهو الأم الرءوم التى نستمد منها كل ما هو أساسى فى جوهرنا العقلى والأخلاقى ، والتى تتجه نحوها إرادتنا يدفعها شعور من الحب والاعتراف بالجميل :

ويلاحظ دوركيم أن النتيجة التى انتهى إليها لا تخالف الآراء الشائعة ، بل نجد فيها ، على العكس ، مايدعمها ، وما يعطيها فى الوقت نفسه تحديداً جديداً . فالواقع أن كل الناس يميزون تمييزا يتفاوت فى دقته ، بين عنصرين فى الأخلاق ، يناظران تماما هذين العنصرين . وهما اللذان يسميهما الأخلاقيون باسم الخير والواجب . فالواجب هو الأخلاق من حيث هى آمرة وناهية هو الأخلاق القاسية الصارمة ذات الأوامر الجبرية ، وهو التعاليم التى يجب إطاعتها . أما الخير فهو الأخلاق من حيث تبدو لنا شيئا طيبا ، ومثلا أعلى نحبه ونهفو إليه بحركة تلقائية للارادة . غير أن عيب فكرتى الواجب والخير هو أنهما فى حد ذاتهما تجريدات تظل فى الهواء إن لم ترتبط بحقيقة حية ، وبالتالى تفتقر إلى كل ما هو ضرورى لمخاطبة النفوس والقلوب . والحقيقة الحية التى يمكن أن نربط بها فكرة الواجب والخير هى « المجتمع » : فليس من الصعب

أن نرى أن الواجب هو المجتمع من حيث أنه يفرض قواعد ويضع حدوداً لطبيعتنا ؛ بينما الخير هو المجتمع ، ولكن من حيث هو حقيقة أكثر ثراء من حقيقتنا ، بحيث إذا تعلقنا بها ينتج عن ذلك امتلاء فى كياننا .

ولكن مهما بلغ وثوق الصلات التى تجمع بين هذين العنصرين ، فإن كلا منهما ، مع ذلك ، ينمو فى اتجاه مضاد للآخر . ففى الفرد يسود واحد منهما دائما ، ويضفى لونه الخاص على الطابع الأخلاقى لصاحبه . إذ يسود لدى بعض الناس الشعور بالقاعدة والنظام ، وحينئذ يؤدون واجبهم — حالما يتبينونه — كاملا وبلا تردد ، لمجرد كونه الواجب. هؤلاء هم ذوو الإرادة القوية الذين تمثل اتجاهاتهم خير تمثيل نظرية « كانت » فى الأخلاق (١) .

وهناك فريق آخر يميل إلى بذل نفسه ، وإلى التعلق بغيره والولاء لهم . وهذا الفريق يتألف من أصحاب القلوب المحبة والنفوس الكريمة المتحمسة وإن كان عيبهم هو صعوبة إخضاع نشاطهم لقاعدة ، وبعد سلوكهم الأخلاقى عن ذلك التسلسل المنطقى والإحكام المتين الذى نلاحظه لدى الأولين . إذ أن العواطف مهما سمت ، تتجه بتأثير الظروف الطارئة إلى أكثر الاتجاهات اختلافا .

والأمر في المجتمعات لا يختلف عنه في الأفراد ، ففيها أيضا يسود أحد العنصرين تارة والآخر تارة أخرى ، فتتغير مظاهر الحياة الأخلاقية تبعا للعنصر السائد . فعندما يبلغ شعب معين مرحلة الاتزان والنضوج ، وعندما

---

(١) يرى كانت أن العمل لا يكون خلقيا إلا إذا كان منبعثا عن الشعور بالواجب . أنظر تفاصيل مذهب كانت فى الفصل الخامس .

تهتدى وظائفه الاجتماعية إلى النظام الصالح لها لفترة معينة على الأقل ، عندئذ يكون الميل إلى القاعدة والنظام هو السائد بالطبع . وعلى العكس من ذلك نجد فى عصور الانتقال ، أن روح الخضوع للقاعدة لا تستطيع أن تحتفظ بقوتها المعنوية نظرا لأن القواعد التى كانت شائعة قديما تكون فى هذه المرحلة ، مزعزعة فى بعض نواحيها على الأقل . فلا مفر ، فى هذه الحالة ، من أن يقل شعور النفوس بسلطة نظام انتابه الضعف بالفعل . ونتيجة ذلك أن يصبح العامل الأخلاقى السائد بحق هو العنصر الثانى للروح الأخلاقية ، أى الحاجة إلى هدف يتعلق به المرء ، ومثل أعلى يتفانى من أجله : أى بالاختصار ، روح التضحية والولاء

العنصر الثالث : استقلال الارادة (١)

شرحنا حتى الآن رأى دوركيم فى أن الأخلاق نظام من القواعد الخارجة عن الفرد ، والتى تفرض عليه من الخارج ، لا بالقوة المادية ، وانما بفضل مالها من تأثير أعلى كامن فيها ، ومستمد من تأثير حياة الجماعة .

وقد صادفتنا فى مواضع عديدة أنواع من التعارض الوهمى بين عدد من العناصر ، فرأينا تعارضا بين الخير والواجب ، وبين الفرد والجماعة ، وبين التحديد الذى تفرضه علينا القاعدة المنظمة ، والنمو الكامل للطبيعة البشرية . وليس فى كثرة أمثلة هذا التعارض ما يدعو الى الدهشة : إذ أن الحقيقة الأخلاقية مركبة وموحدة فى الوقت نفسه : ومصدر وحدتها ، فى نظر دوركيم هو الكائن الذى يتخذ أساسا لها ، وهو المجتمع :

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٣ وما بعدها

ويصادفنا الآن تعارض جديد : فمن جهة نرى القواعد الأخلاقية تبدو بكل وضوح كشىء خارج عن الإرادة ، فهي ليست من صنعنا، وبالتالى فنحن فى امتثالنا لها نخضع لقانون لم نشرعه . فنحن إذن نخضع لجبرية حقيقية وإن كانت هذه الجبرية خلقية .

ولكن من المؤكد ، من جهة أخرى ، أن الضمير يحتج على مثل هذا التقييد فى حريته . فالفعل فى نظرنا لا يكون أخلاقيا حق إلا إذا كنا قد أديناه بمحض اختيارنا ، دون أى ضغط من أى نوع : على أننا لا نكون أحراراً لو كان القانون الذى تنظم سلوكنا تبعاً له ، مفروضا علينا، أى لو لم نكن قد أردناه بكامل حريتنا . ولا شك أن ميل الضمير الأخلاقى هذا إلى أن يربط بين «أخلاقية الفعل» وبين رد استقلال الفاعل» ، حقيقة لا سبيل إلى إنكارها ، ولابد من أن ندخلها فى حسابنا .

فمن البديهيات الأساسية فى أخلاقنا أن الشخصية الإنسانية هي الشىء الخليق بالتقديس : وتبعا لهذا المبدأ ، توصف كل محاولة للتعدى على شعورنا الذاتى بأنها لا أخلاقية ، مادام فيها خرق لاستقلالنا الشخصى . ولا يصح أن تفرض علينا أية طريقة محددة فى التفكير ، حتى ولو كان ذلك باسم السلطة الأخلاقية .

وهناك من ينكر على الضمير الأخلاقي حق المطالبة بمثل هذا الاستقلال ، إذ يلاحظ هؤلاء أننا نخضع دائما لضغط دائم . فالبيئة الاجتماعية تشكلنا وتفرض علينا آراء متنوعة ، لم تصدر واحدة منها من ذهننا ؛ هذا فضلا عن الميول التى ترد إلينا حتما عن طريق الوراثة . ويضيفون إلى ذلك قولهم إن الشخصية ناتجة عن البيئة ، لا كما يشهد بذلك الواقع فحسب، بل كما يجب أن تكون؛

و لكن مهما كانت قيمة هذا الرأى من حيث اعتماده على تأثير المجتمع . فمن المؤكد أن الضمير الأخلاقي يعلو صوته دواما بالاحتجاج على هذه العبودية ، ويدعو بحماسة إلى مزيد من الاستقلال الشخصي ما هي إذن وسيلة التوفيق بين هاتين الضرورتين : « الزام » القاعدة بوصفها صادرة عن ضمير المجتمع « واستقلال » الإرادة ؟ أو بمعنى آخر كيف يتحقق الخضوع للقاعدة مع شعورنا الذاتى بحريتنا فى اختيار العمل ؟

يرى دوركيم أن تحقيق ذلك يتم عن طريق « العلم » فكما تحرر عقلنا بالنسبة للاشياء المادية وقوانين العالم المادى عن طريق العلم ، فكذلك تتحرر إرادتنا بالنسبة للقواعد الأخلاقية عن طريق العلم. ويفسر دوركيم فكرته هذه بقوله : « حين يقبل المرء نظاما معينا للأشياء لأنه على يقين من أنه كما يجب أن يكون ، فليس فى ذلك خضوع لأى ضغط ، وإنما يريد المرء ذلك النظام إرادة حرة ويقبله وهو عالم بسبب قبوله . وهذا النظام الأخلاقى الذى لم يخلقه الفرد من حيث هو فرد ، هذا النظام يستطيع الفرد أن يسيطر عليه عن طريق العلم . فعلى الرغم من أننا نبدأ بالخضوع للقواعد الأخلاقية سلبيا وعلى الرغم من أن الطفل يتلقاها من الخارج عن طريق التربية ، وأنها تفرض علينا بفضل سلطتها ـ على الرغم من كل ذلك ، فإن فى وسعنا أن نبحث عن طبيعتها ، وشروطها القريبة والبعيدة ، والحكمة من وجودها . وبالاختصار فى وسعنا أن نكون عنها « علما » [1] فلنفرض أن هذا العلم قد تم : عندئذ ينتهى

---

(١) يشير دوركيم هنا إلى إمكان وجود علم يدرس الظواهر الخلقية . وهذه الإشارة تدل على إدراكه التام للتفرقة بين النظرة الفلسفية والنظرة العلمية للأخلاق . وسوف تتضح هذه التفرقة تماما عند ليفى برول ، كما سنرى فى الفصل التالى .

عهد خضوعنا ، وتصبح لنا السيادة فى عالم الأخلاق . فلا يعود ذلك العالم خارجا عنا ، مادمنا عندئذ نتصوره فى ذاتنا بنظام من الأفكار الواضحة المتميزة ، التى ندرك كل ما بينها من صلات . وعندئذ نستطيع أن نحدد بالضبط إلى أى حد يكمن ذلك النظام فى طبيعة الأشياء أى فى المجتمع ، أعني إلى أى حد يكون كما يجب أن يكون عليه . وبقدر ما نراه كذلك ، يمكننا أن نقبله بمحض اختيارنا . ويمكننا كذلك أن نتبين إلى أى حد لا تقوم بعض عناصر الأخلاق على أساس سليم ، إذ أنه من الممكن دائماً أن تتضمن عناصر شاذة ولكن عندئذ تكون وسيلة إعادتها إلى الحالة السوية فى متناول أيدينا ، بفضل العلم نفسه الذى نفترضه تاما

وهذا يكون فى وسعنا – بقدر ما نفهم الأحكام الأخلاقية فهما كافيا ، وندرك العلل التى تتحكم فيها ، والوظائف التى يؤديها كل منها – يكون فى وسعنا ألا نوافق عليها إلا عن علم وإدراك تام للسبب . ولا شك أن قبولنا لها على هذا النحو لا يتضمن أى عنصر من عناصر الضغط . ونحن لاننكر أننا ما زلنا أبعد عن ذلك المثال الأعلى فى مجال حياتنا الأخلاقية ، عنا فى مجال حياتنا الماديه إذ أن « علم الأخلاق » لا زال حديث العهد ، ونتائجه لا زالت بعيدة عن الاستقرار . ولكن هذا لا يهمنا فى شيء . فلن يمنع ذلك من وجود طريقة لتحررنا ، وبهذا يكون هناك أساس لتطلع الضمير العام الى مزيد من الاستقلال للإرادة الخلقية (١) .

ثم يفند دوركيم بعد ذلك الاعتراض القائل بأن القواعد الأخلاقية تفقد

---

(١) التربية الأخلاقية ص ١١٣ .

صفتها الآمرة بمجرد أن نعرف الحكمة من وجودها . ويرد عليه بأن « الشيء لا تتغير طبيعته لمجرد أننا نعرف سببه » فمعرفتنا بقوانين الحياة لا تستتبع مطلقا أن الحياة قد فقدت إحدى صفاتها المميزة . وكذلك فإن إيضاح علم الظواهر الأخلاقية لما يبرر وجود الصفة الآمرة الكامنة فى القواعد الأخلاقية ، لا يؤدى مطلقا إلى أن تسلب من تلك القواعد صفتها الآمرة »

فبالرغم من أننا نظل مقيدين ، لأننا كائنات متناهية ، ونظل — بمعنى معين — سلبيين بإزاء القاعدة التى أمرنا ، إلا أن هذه السلبية تغدو ، فى الوقت نفسه ، إيجابا ، وذلك عن طريق الدور الإيجابى الذى تؤديه حين نريدها بمحض اختيارها ، وإنا لنريدها لأننا نعلم الحكمة من وجودها . فليست الطاعة السلبية هي التى تؤدى بذاتها إلى الحط من شخصيتنا ، وإنما تؤدى إلى ذلك الطاعة السلبية التى نقبلها دون علم تام بسببها :

وهكذا ينتهى دوركيم إلى أن « الفكر هو الذى يحرر الإرادة » ، ويرى أن تلك القضية التي يقبلها الجميع مسلمة فيما يتعلق بالعالم المادى ، لا تقل عن ذلك صدقا فى العالم الخلقى . ثم يحدد بوضوح معالم المنهج الاجتماعى فى دراسة الأخلاق حين يقول : « إننا لا نستطيع أن نغزو العالم الأخلاقى إلا بالطريقة نفسها التى غزونا بها العالم المادى . أعني ببناء علم الظواهر الاخلاقية » . (1)

فليس يكفى إذن ، بل لم يعد يكفى من أجل أن يكون سلوكنا أخلاقيا ، أن نحترم النظام ، وأن نتعلق بجماعة ، بل لابد أيضا أن يكون لدينا — فى إطاعتنا للقاعدة وفى ولائنا لمثل جماعى أعلى — أوضح وأكمل ادراك ممكن

---

(1) المرجع السابق ص ١١٥ .

لأسباب سلوكنا . وهذا الإدراك هو الذى يضفى على أفعالنا ذلك الاستقلال الذى يتطلبه الشعور العام من كائن أخلاقى تماما : أى أن العنصر الثالث للأخلاق هو حسن تفهم الأخلاق . فأخلاقية المرء لا تنحصر فى مجرد أدائه لأفعال معينة ، وانما لابد أن يكون قد أراد القاعدة التى تملى عليه هذه الأفعال باختياره ، أى قبلها طواعية وهذا القبول الإرادى ليس الا القبول عن علم وتفهم .

ويؤكد دوركيم أهمية هذا العنصر الأخير بقوله انه أبرز سمة للضمير الأخلاقى للشعوب المعاصرة : اذ أخذ التعقل والفهم يثبت أقدامه بالتدريج بوصفه عنصرا للأخلاق . وأخذت الأخلاق التى كانت فيما مضى تنحصر كلها فى الفعل ذاته ترتقى رويداً رويداً نحو الذهن ، أى نحو التصور الذى ينفذ الى أعماق الأشياء ، والذى يبرر القاعدة ذاتها ،ويوضح أسبابها والحكمة منها .

ثم يبني على ذلك نتيجة عملية تتصل بطريقة تدريس الأخلاق فى المدرسة ، حين يقول « إن تعليم الأخلاق ليس معناه الوعظ أو حشر الأخلاق فى النفوس حشراً ، وإنما هو تفسيرها . فإن أبينا على الطفل كل تفسير من هذا النوع ، ولم نحاول إفهامه أسباب القواعد التى يجب عليه اتباعها ، انحط مستوى أخلاقه وبعدت عن الكمال : فلا يكفي أن نلقن الطفل واجباته فحسب ، بل يجب كذلك أن نفهمه ، فى الوقت المناسب ، أسباب هذه الواجبات وبواعثها ، وبذلك ندمجه فى حياة الجماعة ، ونعده ليؤدى دوره فى الأعمال الجماعية التى تنتظره »

نقد مذهب دوركيم

وضع « جورفيتش مذهب دوركيم فى عداد المذاهب الفلسفية ، أو مذاهب « ما بعد الأخلاق التقليدية les métamorales traditionnelles » على حد تعبير ليفى برول (1) وقد عاب هذا العالم الاجتماعى على دوركيم أنه أراد ، كما فعل فلاسفة الأخلاق ، أن يعرف connaitre ، ويفرض préscrire فى آن واحد . وهذا الموقف لا يتفق مع موقف العلماء الذين يجب أن يتجهوا الى المعرفة فقط ، دون تحديد الغايات . ولذلك فإن « جورفيتش » لم يتردد فى أن ينعت هذا المذهب بأنه « مذهب وسط بين المذهب الاجتماعى والمذهب الميتافيزيقى . وإذا كان دوركيم — كما يقول — قد جعل جل المشكلة الأخلاقية ، المركز الذى دارت حوله كل بحوثه الاجتماعية ، فإنه قد توصل من هذه البحوث الاجتماعية الصرفة إلى نتائج أهم بكثير مما وصل اليه من دراسة المشكلة الاخلاقية نفسها ، وهى التى من أجلها قام ببحوثه العديدة فى علم الاجتماع . وهو ، لذلك ، يشبهه بكرستوف كولمبس ، الذى أراد أن يبحث عن طريق الهند ، فأدى به ذلك إلى كشف أمريكا .

ونحن مع اعترافنا بقيمة هذا النقد ، لا نستطيع أن ننكر ما قام به دوركيم من مجهود علمى فى الكشف عن الحقيقة الاخلاقية بطريقة موضوعية : وقد عنى بتوضيح غرضه هذا منذ أن بدأ فى كتابة مقدمة كتابه الأول عن « تقسيم العمل الاجتماعى » حيث قال : « إنه سيسهم بكتابه هـذا ، فى معالجة ظواهر الحياة الاجتماعية وفقا للطريقة المتبعة فى العلوم الوضعية . وكتب فى موضع آخر من الكتاب نفسه . « لنبدأ بملاحظة الأخلاق كظواهر واقعية ، ولننظر ماذا نستطيع أن نعرف عنها فى الوقت الحاضر » . ولم ينحرف دوركيم عن هذا الغرض حين ذكر فى كتابه « التربية الاخلاقية » إن دراسة الظواهر الاخلاقية تحتم وجود علم موضوعى يبحث عن الحقيقة الأخلاقية ليعرفها :

---

(1) Gurvitch, la Vocation actuelle de la Sociolgie; P. 527

وإذا كان دوركيم قد ربط ، فى النهاية، فكرة المثال الأعلى الأخلاقى بفكرة المجتمع ، فما ذلك إلا لاقتناعه بأن أبحاثه الاجتماعية ، على وجه العموم ، يجب أن تؤدى فى النهاية إلى الغاية الطبيعية لها ، وهى النهوض بالمجتمع على أسس علمية . ويكفينا فى التدليل على ذلك ، أن نذكر عبارة دوركيم المشهورة التى قال فيها : « إن أبحاثنا لا تستحق ساعة واحدة من العناء ، إذا كان الغرض منها الاقتصار على الناحية الجدلية » .

لقد حاول دووركيم أن ينظر إلى الظواهر الخلقية نظرة تجريبية تقوم على الملاحظة والتحليل العلمى ، ولكنه لم يغفل ، فى الوقت نفسه ، ذلك الطابع المقدس المميز لتلك الظواهر ، والذى بمقتضاه تحتل مكانة فريدة فى دائرة الظواهر الاجتماعية عامة . واستطاع أن يلتقى مع فكرة « الواجب » كما عبر عنها « كانت » دون أن يضحى بما يقتضيه مبدأ الخير ، وذلك بفضل نظرته إلى الظاهرة الاخلاقية من جوانبها المختلفة :

وعيب على مذهب دوركيم أحيانا أنه ينزع من الفرد كل رغبة نحو الطموح . ولكنا رأيناه يقرر على العكس من ذلك أنه لا بد للفرد من أن يعلو على نفسه ، مدفوعا إلى ذلك بقوة المثل العليا الجمعية التى تضطره إلى أن ينسى نفسه ، ويتجرد من مصالحه وشواغله ، لكى يمضى نحو تحقيق الغايات المشتركة بروح النزاهة والاخلاص وبذل الذات . وهناك يذهب خصوم المذهب الاجتماعى إلى القول بأنه « ليس ثمة شىء ويمكن أن يسمح لنا بأن نقرر أن كل ما يتطلبه المجتمع من الفرد لا بد أن يكون حسنا ، فإن مثل هذا القول لا يصدق حتى على الغرائز التى جادت بها علينا الطبيعة . وكما أن الرأى الذائع بين الناس لا يمكن أن يكون دائما هو الحقيقة بعينها ، فليس ما يمنع من أن تكون القاعدة الأخلاقية فاسدة ، حتى ولو كانت مبدأ عاما تحتمه الجماعة بأسرها . بل إننا لو أنعمنا

النظر فى أخلاق الجماعات ، لوجدنا أن كل مجتمع انما هو فى الحقيقة على درجة محددة من السمو الاخلاقى ، فلا بد للأخلاق الفردية من أن تتنكر لتلك الأخلاق الجمعية حتى يسمو بها . وهى لا تستطيع خلال هذه العملية التصاعدية أن تقتصر على الاستناد إلى السلطة الجماعية التى يتحدث عنها أصحاب المذهب الاجتماعى .

ويرد دور كيم على هذا النقد بقوله إن هذه النظرية الفلسفية وليدة تصور خاطئ للمجتمع . فقد رأينا أن فى المجتمع من الثراء الأخلاقى ما يعجز أى فرد عن الإحاطة به أو الإلمام بشتى جوانبه . وآية ذلك أن المجتمع زاخر بالتيارات الأخلاقية التى تعمل عملها فى صميم العصر الذى نعيش فيه ، ولكن كل فرد منا لا يدرك من كل تلك التيارات إلا ذلك التيار المحدود الذى يمر عبر بيئته الفردية .

وإذن فإن الحياة الأخلاقية الجماعية هى أخصب من كل حياة أخلاقية فردية وأكثر تركيبا ، وخاصة إذا أدخلنا فى حسابنا كل ما يعج به المجتمع من آمال ومطامح وغايات وأهداف ومثل عليا .

الفصل الثاني عشر

علم العادات الاخلاقية

إذا كان دوركيم قد اتخذ ، فى نظر الاجتماعيين المحدثين ، موقفا وسطا بين العلم والفلسفة ، ولم يغفل النظر إلى الغايات أثناء بحثه فى الظواهر الأخلاقية بحثا موضوعيا ، فإن ليفى برول قد اتخذ على العكس موقفا صريحا ، وهاجم الطريقة الفلسفية القديمة هجوما لا هوادة فيه . ولذلك فإن آراءه ، التى فصلها فى كتابه القيم « الأخلاق وعلم العادات الاخلاقية » (١) تعد المرحلة الحاسمة فى دراسة « الظواهر الأخلاقية » وفق المنهج الاجتماعى : فقد عنى ليفى برول ، بعد أن نقد المنهج الفلسفى ، بتوضيح القواعد العلمية التى تحقق دراسة « الحقيقة الأخلاقية » دراسة موضوعية باعتبارها من الظــواهر الاجتماعية التى ترتبط ارتباطا وثيقا بالبيئة الاجتماعية والنظم السائدة فيها ؛

وهو يقول فى نقد المذاهب الفلسفية فى الأخلاق « إن هذه المذاهب حين تزعم لنفسها أنها « نظرية » spéculatives و « تقديرية » normatives فى آن واحد ، تنحرف بسبب هذا الزعم نفسه عن الدراسة الموضوعية للحقيقة الأخلاقية » .

---

(١) Lèvy - Brùbl, La Morale et la Science des Moeurs Paris, Alcan, 1937.

الترجمة العربية للدكتور محمود قاسم ، وقمنا بمراجعتها بتكليف من إدارة الثقافة العامة . ونشرت الكتاب بعنوان « الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية » مطبعة الحلبي بالقاهرة .

كما يرى أن فكرة قيام « علم معيارى » ، هى فى حد ذاتها فكرة تنطوى على التناقض . فليس من الممكن أن يطلق لفظ « العلم » ، بمعناه الدقيق ، على دراسة هذا شأنها . إذ أن العلم بالضرورة وضعى لأنه لا يدرس إلا ما يمكن إرجاعه عن طريق مباشر أو غير مباشر إلى وقائع أو ظواهر ، أى ما يمكن أن يكون موضوعا للملاحظة والاختبار . ولكن الأخلاق ، كما يعالجها الفلاسفة ، جدل عقلى وتأملات حول الطبيعة البشرية وتحقيق السعادة ، فهى أدخل فى باب الميتافيزيقا منها فى باب العلم . ومن الخطأ الجسيم أن نخلط بين البحث عن « القوانين » ، وهو غرض العلم الوحيد ، وبين تحديد « القواعد » التى يسير بمقتضاها السلوك ، وهو غرض الأخلاق الفلسفية :

وإذن فنحن لا نستطيع أن نسمى الأخلاق التقليدية « علما » ، أو نطلق عليها اسم « العلم المعيارى » إلا إذا أسأنا فهم « العلم » نفسه . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن الوظيفة الوحيدة للعلم ـ بحسب تعريفه ـ إنما هى معرفة « ما هو كائن » ، لا تحديد « ما يجب أن يكون » : حقا إن هناك « علوما تطبيقية » أو فنونا عملية ، ولكن هذه العلوم التطبيقية لابد من أن تقوم على علوم أخرى نظرية تعرفها بالغرض المطلوب ، كما تفعل الفسيولوجيا مثلا إذ تمد الطب بالمعرفة الصحيحة عن الحالة السوية للجسم . وعلى ذلك ، فإن فى وسعنا أن نقول إنه لا يمكن أن تكون هناك دراسة علمية ومعيارية فى وقت واحد . إذ المألوف أن توجد أولا علوم نظرية محضة تبحث فى طبيعة الظواهر والقوانين التى تخضع لها ، وهذه العلوم هى التى تفتح السبيل من بعد أمام التطبيقات العملية (١) .

(١) الدكتور زكريا ابراهيم ، الأخلاق والمجتمع . المكتبة الثقافية عدد ١٥٢

هذه الآراء التى أعلنها ليفى برول فى وضوح وقوة فى كتابه، جعلت من هذا الكتاب حدثاً هاماً فى تاريخ دراسة الأخلاق. وهو يعد أصدق تعبير عما يطلق عليه الآن اسم «مذهب الوضعيين فى دراسة الأخلاق». ومن هذا الاسم يتبين لنا أن ليفى برول يصل ما انقطع، أو يكمل ما بدأ به كونت ودوركيم حين أرادا تطبيق منهج البحث فى العلوم التجريبية على دراسة الظواهر الاجتماعية.

وقد قوبل الكتاب عند ظهوره فى السنوات الأولى من هذا القرن، بعاصفة من النقد والاستهجان، لأن أصحاب الطريقة القديمة، وأنصار المذاهب الأخلاقية الفلسفية وجدوا فيه مساسا بقدسية الأخلاق، وادعوا أن دراسة النظم الأخلاقية بطريقة العلوم الوضعية يقضى على ما نكنه من احترام وتقديس لفكرة الأخلاق. ولكن هذا النقد الذى أثارته روح الرجعية ما لبث أن أفسح المجال لحكم عادل، وأصبح الكتاب الآن مرجعاً أساسيا من المراجع التى تضع الأسس العلمية لدراسة الظواهر الأخلاقية. وأصبح من البديهى، بالنسبة لعلماء الاجتماع، فى الوقت الحاضر، أن الطبيعة الخلقية حقيقة يجب أن ندرسها ونعرفها قبل أن نحاول التأثير فيها بالتعديل أو الإصلاح.

فالأخلاق الفلسفية — كما يقول ليفى برول — حين تهتم بتقرير ما يجب أن يكون، لا تنظر إلى الحقيقة الخلقية كما تنظر العلوم الطبيعية إلى الظواهر التى تبحث فيها، ولا يسمح لها هذا الموقف بأن تنصرف إلى الدراسة العلمية الدقيقة لما هو كائن بالفعل: وهى بحكم صفتها التقديرية أو المعيارية تتخذ كغاية لها توجيه سلوك الانسان فى اتجاه معين، أى أنها تريد أن تؤثر تأثيراً إيجابياً على الحقيقة الخلقية. ولكن أما كان يجب لنجاح هذا التأثير

أن تعرف الحقيقة الخلقية ، التي يريد الأخلاقيون أن يؤثروا فيها معرفة علمية ؟ فمن البديهي أنه كلما ازدادت معرفتنا بالأشياء الراهنة ، ازدادت، تبعاً لذلك ، مقدرتنا على التأثير فيها بالتحسين أو بالتعديل .

فروض الاخلاق الفلسفية :

يرى ليفي برول أن المذاهب الأخلاقية الفلسفية ، على اختلافها ، قد قامت على فرضين أساسيين أتاحا لها الادعاء بأنها تعرف عن الإنسان والمجتمع كل ما يجب معرفته لتقرير المبادىء الخلقية . وقد عني ليفي بروض بعرض هذين الفرضين ومناقشتهما :

الفرض الاول :

يقول الفلاسفة إن الطبيعة البشرية هي هي لا تتغير بتغير الزمان أو المكان وقد سمح هذا الفرض بالكلام عن الإنسان كلاما ما عاما مجرداً ليس له أى صبغة علمية . وادعت المذاهب الفلسفية أنها تعرف عن هذه الطبيعة مايكفي لتحديد قواعد السلوك التي تناسبها في كل ظرف من الظروف : وقدنشأ هذا الفرض عن الطريقة الجدلية La dialectique التي استخدمها واضعوا المذاهب الأخلاقية : فالعلم ، في نظرهم ، لا يبحث في الأشياء العابرة الفردية القابلة للفساد ، أى في كل ما ينطوى تحت معنى « الظواهر Les phênomènes » ، وإنما يتعلق موضوعه بالأشياء الثابتة العامة الخالدة ، أى « بالمعاني Les Idées » ، « والصور Les formes » ، « والتعاريف Les définitions » : وعلى هذا الأساس انصرف علم الأخلاق التقليدى إلى البحث عن التعريف العام للإنسان ، وأخذ يفكر بعد ذلك ، تفكيراً

نظريا محضاً . في المعاني الخلقية التي تتصل بهذا التعريف العـــام : كمعاني الخير والشر ، والعدل والظلم ، والنافع والضار ، الخ ...

ولكن التفكير العلمي الحديث لا يقبل أن يكون الإنسان الذي اتخـــذ موضوعا للتفكير الخلقي لدى فلاسفة الإغريق ، هـو الإنسان الذي يمثـــل الإنسانية كلها . فهو ، على العكس من ذلك ، إنسان من جنس خاص ، ومن عصر معين . وقد كان الإغريق أنفسهم يفرقون بينهم وبين الشعوب المتبربرة : ولا شك أن تعريف الإنسانية كان يشمل الشعوب المتبربرة ، ولكن هؤلاء كانوا يندمجـون تحته على اعتبار أنهم العبيـــد الذين يجب أن يزود بهم الإغريق :

وإذا كان العلماء ، في العصر الحديث ، يفرقون على هذا النحو تقريبـا بين الشعوب المتحضرة والشعوب البدائية ، إلا أن علم الأجناس قد بدأ منذ القرن التاسع عشر في دراسة الشعوب البدائية دراسة علميـــة لمعرفة نظمهـــا الدينية والخلقية وقواعد تفكيرها : ولكن الإغريق لم يفـكروا في القيـــام بمثل هذا العمل بالنسبة للمتبربرين الذين كانوا على صلة دائمـة بهم : وقد لاحظ هيجل ذلك حين قال : « إن الإغريق قد عرفوا أنفسهم ، ولكنهم لم يعرفوا الإنسانية » :

ولما جاءت الديانة المسيحية ظلت تلك الفكرة الوهمية القـائلة بأن الطبيعة الانسانية واحدة ، ولكنها اتخذت شكلا آخر فأصبحت « الانسانية المسيحية » هي الإنسانية بمعناها العام . وقد ساعد جهل العصور الوسطى على بقـاء تلك الفكرة ، فامتدت جذورها بعنف إلى درجة أنه لم يمكن القضاء عليها في عقول المسيحيين ، على الرغم من الفتوح الإسـلاميـة ، وعلى الرغم من الـكشوف

المتابعة عن الإمبراطوريات الكبرى فى الشرق الأقصى ، وأخيرا على الرغم من الكشف عن الجماعات الكثيفة فى القارة السوداء . ونحن لا نجهل الآن دون ريب أن آسيا وحدها تحتوى على عدد من البوذيين أكثر مما تحتوى عليه جميع أجزاء العالم من المسيحيين . ولكننا نكتفى ونقنع بأن نتخيل حقيقة هذه المئات من ملايين البشر الذين ينتمون إلى حضارة بعيدة عنا ، ولا نكاد نشعر بهذه الحضارة البعيدة ، كما نشعر بالحضارة المتأصلة فى نفوسنا والتى نعيش عليها :

وعلى هذا النحو نجد أن التفكير الخلقى الذى ساد فى أوربا ، قد اتخذ الإنسان بصفة عامة موضوعا له من حيث المبدأ ، أما من حيث الواقع ، فقد انصب هذا الموضوع على الإنسان الذى عاش فى المجتمع الغربى المسيحى . وهذا التفكير يشبه فى منهجه منهج علم النفس التقليدى الذى يستخدم طريقة « التأمل الباطنى » ، ويدرس ، هو الآخر ، الإنسان الأبيض المتحضر :

وربما قال البعض إن هذا التفكير كان ضروريا فى الوقت الذى لم تكن نستطيع فيه أن ننتظر تحصيل معرفة علمية كافية عن الحضارات البعيدة والمجتمعات البدائية حتى نقرر قواعد الأخلاق : هذا إلى أن هذا المبدأ — كما يقولون — يعتمد على استقراء مشروع ؛ فليس ثمة ما يحول دون استنباط الطبيعة النفسية والخلقية للناس الذين لم نعرفهم ، من نفس هذه الطبيعة لدى الناس الذين نعرفهم . وقد سلك الاغريق هذا السبيل . ووصفوا على نحو يدعو للاعجاب الميول والأهواء الإنسانية ، ولازلنا نقرأ آثارهم الأدبية بشغف كبير . كذلك شأن كبار الأخلاقيين المسيحيين ، فعلى الرغم من أن

مجال الملاحظة لديهم لم يكن أوسع مدى ، فقد حددوا صيغ الحقائق التي تصدق على جميع الناس في جميع العصور ، وفي جميع الأمكنة . فعواطف الحب ، والطموح ، والكرامة ، والبخل ، والحسد ، والأهواء الأخرى تتولد من نفس الأسباب ، وتمر بنفس الأزمات ، وتؤدى إلى نفس النتائج .

هذه الاعتراضات لا تصمد أمام التحليل الدقيق لبواعث السلوك في كل مجتمع : ونحن لا نستطيع أن نقبل اليوم هذا المبدأ القائل بوحدة الطبيعة الإنسانية إلا إذا أرجعناه إلى مجرد صيغة لفظية فهو ليس إلا ترديد للفكرة الاسكولائية Scolastique « التي ذكرها ديكارت في بداية « المقال في المنهج » ، وهي أن جميع أفراد الجنس البشرى توجد بينهم صفات نفسية وخلقية عامة ، وأن الاختلاف بالزيادة أو النقصان لا يكون إلا في الصفات العرضية . أما الصفات الجوهرية أو الطبيعية للأفراد فإنها ثابتة : ونحن إذا افترضنا صحة هذا المبدأ فإنه لا يحدد لنا الصفات التى توجد أو لا توجد « بالفعل » في أفراد النوع الانساني . فاعترافنا به لايغنينا إذن عن الاستعانة بنتائج علم الانسان المقارن . ولم يرسخ هذا المبدأ في عقول الفلاسفة إلا لجهلهم بالحضارات الأخرى التى تختلف عن الحضارة التى عاشوا فيها ، باستثناء الحضارة الاغريقية القديمة .

وقد أصبحت الحضارات الكبرى التى لا تمت بشيء للحضارة الغربية الحالية موضع دراسة علمية منذ قرن من الزمان . ومعرفتنا بلغات وفنون وديانات ونظم الهند والصين والشعوب الافريقية قد ساعد على زوال الفكرة الوهمية القديمة وإحلال نظرة علمية دقيقة محلها .

ومن ناحية أخرى لم يعد الغرض من الاتصال بالشعوب البدائية قاصراً على إيجاد نوع من المقارنة السهلة بين الأوربي المنحل « والمتوحش الطيب Le bon sauvage » (١) ، بل إن هذه الشعوب أصبحت موضوعاً لدراسة علمية دقيقة. وقد كشفت لنا تلك الدراسة عن طرق الشعور والتفكير والتخيل، وعن وسائل التنظيم الاجتماعي والديني لم تكن لنا عنها أية فكرة من قبل . ولا يمكن بعد تقدم هذه الدراسات أن نظل على تصورنا القديم من أن الانسانية كلها ، من الناحية النفسية والخلقية، تشبه الجزء الذى نعرفه عنها بتجربتنا المباشرة .

الفرض الثاني:

لما كانت الأخلاق الفلسفية تستنبط أحكامها من مبدأ واحد، أو على الاقل من عدد قليل من المبادىء ، فهي تفترض أن محتويات الضمير الخلقى تكون مجموعة منسجمة ، وان الأوامر التى يفرضها تحقق فيما بينها علاقات منطقية .

والواقع أن الضمير يظهر لنا كوحدة منسجمة إذا نظرنا اليه من الداخل ، فالضمير يثور بأكمله إذا خدش فى نقطة معينة . ولكننا إذا اختبرنا الأمر من وجهة النظر الموضوعية استحال علينا الاحتفاظ بهذا الفرض . فالحقيقة أن محتويات الضمير الخلقى لا تظل ثابتة بل تتغير . وإذا كان هذا التغير يحدث ببطء أحيانا إلا أنه يحدث على كل حال . فتتلاشى منه عناصر قديمة وتحل محلها أخرى جديدة . وهذا التغير لا يحدث دون تنازع أو تصادم بين أنواع

(١) سادت هذه النظرة فى القرن الثامن عشر ، وظهرت فى روايات برناردان دى سان بيير وأشهرها رواية (بول وفرجيني) أو الفضيلة . كما فلسف جان جاك روسو هذه النظرة فى دعوته للطبيعة ومهاجمته للمدنية .

النزوع التى تريد أن تحتفظ بالقديم ، وتلك التى تريد إدخال الجديد . وهذا النزاع نفسه هو أول ما يشككنا فى انسجام عناصر الضمير الخلقى : ويبين لنا أن هذا الانسجام لا يعدو أن يكون ظاهرياً لا حقيقياً .

كما أن هناك ظاهرة أخرى نلاحظها فى جميع العصور ، وهى ما نطلق عليها اسم « تنازع الواجبات Conflit des devoirs » . فكثيراً ما تعرض للضمير مسائل عويصة تثير الألم ، وتخلق مواقف فى أشد الحرج : وقد حاول واضعوا الأخلاق النظرية (أو الفلسفية) أن يفسروا هذا التنازع عن طريق أسباب خارجية . فقالوا إنه ينشأ عن ظروف لا دخل للمرء فيها أو عن التضاد بين الواجبات العادية ، وبين الالتزامات التى تترتب على خطأ سابق يتعين علينا إصلاحه . والحقيقة أن عناصر التضاد موجودة داخل الضمير نفسه حيث تجذبه وتمزقه الالتزامات المختلفة التى تعيش فيه فى آن واحد ويصارع بعضها بعض .

وهنا أيضاً — كما يقول ليفى برول — يجب أن نترك الانسان المجرد العام جانباً لنتعرف إلى التحليل الوضعي الدقيق للإنسان الذى يعيش فى عصر معين، وفى مجتمع معين . فإذا فعلنا ذلك ، فإن التزاماته الخلقية ، ومعتقداته ، وعواطفه ، وتصوراته تظهر لنا على أشد ما تكون من التركيب . وليس هناك ما يؤكد لنا سلفاً أن هذا التعقيد يمكن ارجاعه إلى بعض المبادىء الأولية البسيطة .

فمجموعة الأوامر والنواهى التى يخضع لها إنسان ينتمى إلى حضارة معينة فى زمن معين لا يمكن أن تنطبق تمام الانطباق على مجموعة الأوامر والنواهى التى يخضع لها إنسان عاش فى ظروف مغايرة .

ويظهر لنا من التحليل الاجتماعي وجود طبقات مختلفة للضمير الخلقي يتراكم بعضها فوق بعض وهذه الطبقات تنتظم أنواعا من السلوك العملي والأوامر والنواهي تختلف من حيث مصادرها ، ومن حيث الأزمنة التي تكونت فيها . فقد ترتبط بعض عاداتنا الخلقية بأشكال قديمة وجدت في عصور غابرة. وجمع علماء « الفولكلور » عدداً كبير من العادات التي تسود في كثير من المجتمعات ، وعلى الأخص في الريف ، وبعد تحليلها وجدوا أن المعتقدات التي تفسر وجود هذه العادات قد امحت من الأذهان تقريباً . كما أن هناك عدداً من العادات وضروب السلوك لا تمعن في القدم ، وقد نستطيع أن نحدد في أي عصر نشأت ، ولكن بالرغم من زوال مبرراتها فإننا نحتفظ بها لمجرد التقاليد .

وهناك أخيرا الأراء والمعتقدات التي تتفق تمام الاتفاق مع مقتضيات العصر الذي نعيش فيه . ولا يقتصر الأمر على هذه الطبقات وحدها بل إن النظريات الجديدة التي تشق طريقها في المجتمع تبعث في ضمائرنا أنواعا جديدة من الآراء والمعتقدات ، وتعمل ، في الوقت نفسه ، معاول الهدم في الآراء والمعتقدات القديمة ، وذلك باسم التقدم :

هذا الحشد المتراكم من العادات ، وضروب السلوك ، والآراء ، والمعتقدات ليس له من وحدة إلا من حيث وجوده في ضمير الفرد. أما من حيث التركيب فما أشد الاختلاف بين أجزائه . وإذا كانت العادات الخلقية ترتبط أشد الارتباط بالظواهر الاجتماعية الاخرى ، فمعنى ذلك أن هذه العادات تتطور في نفس الوقت الذي تتطور فيه تلك الظواهر ، ويتطور الضمير تبعاً لذلك ولكن هذا التطور لا يحدث بنسبة واحدة لدى العناصر المختلفة التي يتكون منها الضمير ، وهذا هو سبب النزاع والمقاومة .

ويقدم ليفى برول مثالا يؤكد به رأيه فيقول : « ماذا نجد لو حللنا محتويات ضمير خلقى فى عصر يسود فيه نوع من الاستقرار ، واتخذنا مثالا لذلك ضمير رجل من الأشراف فى فرنسا فى القرن الثالث عشر ؟ سنجد فيه عناصر من مصدر جرمانى تتحد مع معتقدات واصطلاحات مصدرها الشعوب المتبربرة التى كانت تقطن إقليم الغال قبل غزو القبائل الجرمانية بعدة قرون . وسنجد أن هذا الضمير يحتوى أيضا على عناصر من أصل مسيحى ، أى شرقى تتصل بعقيدة الكنيسة الكاثوليكية وشعائرها ونستطيع أيضا أن نجد بعض العناصر التى تمت بصلة إلى الحضارات اليونانية واللاتينية : هذا الخليط من رواسب الحضارات المختلفة قد أوجد لنا ذلك النموذج الخاص من الخلق والعادات الذى أطلقنا عليه فى العصور الوسطى اسم « الفروسية Chevalerie » ، وترجع طرافة هذا النموذج إلى أننا نستطيع أن نميز عناصره المختلفة التى اجتمعت فى ضمير واحد دون أن تندمج تمام الاندماج » (١)

ومما لا شك فيه أن أخلاقنا الحالية ستكون ، بالمثل ، موضوع دراسة تاريخية طريفة بالنسبة لأحفادنا الذين سيكون لهم نظام خلقى غير نظامنا الحالى . ونحن نستطيع من الآن أن نستمتع بتلك الدراسة الطريفة ، لو استطعنا التخلص من الشعور الزائف بأن كل دراسة علمية للأخلاق تمس قدسيتها ، وأخذنا فى البحث عن المصادر والأصول الاجتماعية التى تقوم عليها التزاماتنا الخلقية .

وقد قدم لنا الأستاذ دى جروت بحثا طريفا من هذا النوع فى دراسته للضمير الخلقى فى الصين ، وذلك فى كتابه « النظام الأخلاقي للصين » : (٢) فبين بوضوح تام خطوات التطور الاجتماعى والعقلى التى كانت مصدرا لما رسخ

(١) La morale et la science des moeurs , op . cit. P. 87 .
(٢) De Groot , The Religious System of China.

فى عقلية الصينى من عادات خاصة يتشبث بها اليوم ، ولا يرضى أن يحيد عنها ، وهو مع ذلك لا يستطيع أن يجد لها تبريراً عقليا أو منطقيا . فهل نشك فى إمكان وجود مثل هذا التحليل بالنسبة للضمير الغربى ؟ هناك أفعال نشعر بوجوب القيام بها ، وأخرى نشعر بوجوب تجنبها . فهل نبنى دائما حكمنا هذا بالوجوب أو التحريم على أسباب محددة ، معروفة لدينا ، وتقوم على أسس منطقية ؟ لا يستطيع أحد أن يؤكد ذلك فى جميع الحالات . وكثيرا ما نفسر تصرفاتنا عن طريق بواعث لا تمت بصلة إلى مصدرها الحقيقى . وقد لوحظ ذلك على الخصوص بالنسبة للالتزامات الخاصة بقواعد التأدب أو « الاتيكيت » فى المحافل الرسمية .

وجهلنا بأصول ومصادر تصرفاتنا الخلقية يشبه إلى حد كبير جهلنا بمصادر اللغة ، وطريقة رسم الكلمات . فالشخص العادى يعتقد أن الطريقة التى يكتب بها الكلمات قائمة على مبادىء منطقية سليمة ، ولا يسعه إلا أن يحتفظ بهذه الطريقة بالرغم مما قد يكون فيها أحيانا من شذوذ وغرابة . ولكن عالم اللغة يشعر تماما بما امتزج بها من عناصر دخيلة ، ويعرف الأغلاط وأنواع الشذوذ التى تأصلت فيها ، وأدت إلى الشكل الذى نكن له اليوم كل الإجلال والاحترام .

فإذا أردنا أن نفهم ضميرنا الخلقى الحالى فهما علميا ، ونقف على الأصول الحقيقية لما يأمر به وينهى عنه ، يجب أن نعود إلى الوراء لندرس الضمير الخلقى للأجيال السابقة . بل إن دراسة هذا الضمير قد تستلزم منا الرجوع إلى عصور أبعد ، حيث نستطيع أن نقف على التأثيرات المختلفة التى نلاحظ تشابكها وتداخلها كلما وسعنا دائرة البحث ، وبحثنا فى تأثير العوامل الديموجرافية ، والدينية ، والسياسية ، والاقتصادية .

ولم تستطع الطريقة الجدلية التى تقوم عليها المذاهب الأخلاقية الفلسفية ، أن تكلف نفسها مؤونة هذا البحث . بل اكتفت باستخدام التفكير التأملى لتحليل الضمير الخلقى ولكن هذا التحليل التجريدى ينظر إلى محتويات الضمير من وجهة النظر الاستاتيكية ، ولا يستطيع أن يصل إلى فهم ذلك التركيب المعقد الذى لا يفهم إلا باستخدام الطريقة التاريخية أو التكوينية genetique التى تبحث عن أسباب الظواهر بالرجوع إلى مصادرها الأولى .

وهكذا يصل ليفى برول إلى أن هذا الفرض الثانى عن وحدة الضمير الخلقى وانسجام عناصره لا يعبر عن الحقيقة بأكثر مما يعبر الفرض الأول القائل بوحدة الطبيعة الإنسانية . والواقع ، كما يقول ، أن كلا الفرضين وثيق الصلة بالآخر ، وقد دعت إليهما حاجة واحدة . فاذا كانت المذاهب الأخلاقية تزعم لنفسها أن تكون نظرية « و » معيارية « فى آن واحد ، فيجب إذن أن ترقى الواجبات التى تأمر بها إلى مرتبة القوانين . ومن هنا نفهم سر ذلك التعبير الغامض « القانون الخلقى » ، الذى يقترب بمظهره النظرى من القانون الطبيعى ، وبمظهره المعيارى من القانون بالمعنى الاجتماعى أو التشريعى . ومبدأ القانون الخلقى هذا يحتاج فى تكوينه للمبدأين السالف ذكرهما : فلكى ترقى الأوامر الخلقية إلى مرتبة « القانون الخلقى » يجب أن تظهر كما لو كانت لها قيمة عامة ، أى صالحة لجميع الأزمنة والأمكنة وإذن يجب أن تكون صلتها بالطبيعة الإنسانية عامة صلة واضحة حتى يتحتم الإلزام على جميع الناس أينما وجدوا ، أو يوجدون فى المستقبل (وذلك ما يتصل بالفرض الأول) . ومن ناحية أخرى يجب أن يظهر القانون الخلقى ، أو مجموعة القوانين الخلقية فى فى مظهر نظام منسجم متناسق فيقطع بذلك كل سبيل لمحاولة تفسير بعض عناصره بالرجوع إلى أسباب محلية ، ولمحاولة الرجوع إلى المصادر التاريخية

التي تكونت بسببها أنواع التصرفات الخلقية المختلفة التي غالبا ما تتعارض فيما بينها (وهنا هو الفرض الثاني) .

لقد بذل الفلاسفة مجهودا كبيرا ليجعلوا من الاخلاق علما استدلاليا على نمط الرياضيات التي تتميز في قوانينها بطابع عام وبوحدة متسقة ، ولكن فاتهم ، للأسف ، أن قوانين الرياضيات لا تشبه في شيء تلك الفروض التي تتضمنها نظرياتهم الخلقية .

منهج البحث العلمي في الظواهر الاخلاقية :

بعد أن وضح ليفي برول تهافت الفروض الأساسية التي قامت عليها الأخلاق الفلسفية ، اهتم ببيان الخطوات الأساسية التي تحقق الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية .

فبين أولا أن البحث العلمي لا ينحصر في وضع « أساس » للأخلاق كما كان يفعل الفلاسفة ، بل في تحليل الحقيقة الخلقية التي توجد بالفعل . وهذه الخطوة الأولى تحتاج منا إلى الاعتراف بأننا ، وإن كنا نألف هذه الحقيقة ، فإننا نجهلها على الرغم من ذلك . (١)

إن هناك حقيقة اجتماعية تفرض نفسها على الفرد العادي الذي يعيش في أي مجتمع . وقد كانت هذه الحقيقة موجودة قبله ، وستستمر في البقاء بعده ، وهو لا يعلم أصلها ولا تركيبها . بل يرى فقط أنه من الواجب عليه أن يطابق بين سلوكه وبين ما تقضي به الإلزامات والنواهي ، وما يتفق عليه المجتمع من عرف ، وإلا عرض نفسه لأنواع الجزاءات ، التي يختلف خطها من حيث التحديد أو الشيوع ، ولكنها على كل حال تؤكد وجودها على نحو لا سبيل إلى إنكاره .

---

(١) المرجع السابق . الترجمة العربية ص ٢٧٦

وقد ألف العلماء ، بالنسبة للطبيعة المادية ، أن يعترفوا بجهلهم قبل البدء فى البحث ، وذلك بسبب مزاولتهم للطريقة التجريبية منذ زمن طويل فإذا كشف الباحث عن جسم من الأجسام تساءل : ما خواصه الطبيعية والكيماوية ، وما أثره فى العلاج الخ ؟ وهو يضع الفروض لكى يتخذها نقطة بدء للتجارب ، ولا يشك قط فى فى أن التحقق من صدق الفروض أمر ضرورى . فلماذا يختلف الأمر فيما يمس الطبيعة أو الحقيقة الاجتماعية ؟

إن السبب فى ذلك هو أن التصورات السابقة على المرحلة العلمية : والمذاهب الفلسفية ، كانت تحتل مكان العلم الذى لم يكن قد وجد بعد (وهو علم الاجتماع) : ولكننا الآن ، بعد ظهور هذا العلم وتقدمه ، نقترب من اللحظة التي سيتبدل فيها هذا الأمر ، بحيث يصبح لزاماً علينا أن ننظر إلى الحقيقة الاجتماعية بنفس النظرة التى ننظر بها إلى الحقيقة المادية .

ومع ذلك ، فلم يجمع الناس بعد على التسليم بهذا المبدأ ، أو بعبارة أدق لم يسلموا بتقرير جهلهم ، ذلك التقرير الذى لا يمكن فصله عن المسلك العلمى فبعضهم يتردد فى الاعتراف بأننا نجهل الحقيقة الخلقية ، قبل أن نطبق عليها البحث العلمى . ونحن نعلم الآن أن هذه المقاومة ترجع ، بصفة خاصة ، إلى اضطراب الأفكار الشائعة التى تمس الجانب النظرى ، والجانب العلمى فى الأخلاق . ولقد كان الفلاسفة سببا مساعدا على هذا الاضطراب وداعيا إلى بقائه حتى الآن .

ولكن علم الاجتماع أخذ على عاتقه إزالة هذا الاضطراب والغموض الذى ظل يكتنف معنى كلمة « معرفة » بالنسبة للحقيقة الخلقية : وذلك حين

أخـذ يبين كيف نشأ القانون ، وما المعتقدات والأفكار التى أملته ، وهل وضع احتراماً لبعض العادات السابقة أم محاكاة لها وهى حين يعتبر أن أوامر الضمير ونواهيه موضوعا « لعلم » ، فلا يدعى أنه يستطيع تفسير هذه الأوامر والنواهى إلا بعد دراسة تمهيدية طويلة . وقد يقرر ، بعد البحث ، أن ضربا من ضروب السلوك يرجع إلى بعض المعتقدات التى فقدناها ، والتى كدنا لا نذكر شيئا عنها ، والتى تستمر فى البقاء ، على هيئة تقاليد قاهرة وعواطف اجتماعية قوية .

ولكى يؤكد ليفي برول وجهة نظره ، من أن « الممارسة » شىء ، « والمعرفة العلمية » شىء آخر يقول : « إن الإستراليين البدائيين يعرفون على نحو جدير بالإعجاب طقوس دينهم المعقد كل التعقيد ، كما يعرفون احتفالاته وشعائره . ومما يدعو إلى السخرية أن نقول إن لديهم علما نظريا بهذا الدين . لكن علماء الاجتماع ينشئون هذا العلم الذى يستحيل على الاستراليين تصوره ... وما يصدق على الضمير الدينى ليس أقل صدقا على الضمير الخلقى : فهناك فارق بين أن يعرف المرء الأوامر من الوجهة العملية وبين أن يعلمها علما نظريا » . (١)

ومما لاشك فيه أن أخلاق مجتمع معين ، فى عصر معين ، تخضع لمجموعة ظروف هذا المجتمع من ناحية « الاستقرار » ، ومن ناحية « التطور » . ومتى تصورنا أن الحقيقة الاجتماعية جزء من الطبيعة ، وجب علينا أن نتصور أنها

---

(١) المرجع السابق ص ٢٨٢ .

تخضع للقوانين العامة لهذه الطبيعة ، وأنها تخضع ، قبل كل شيء : لمبدأ شروط الوجود . ويدل هذا المبدأ على أن جميع الكائنات التي تتطابق مجموعة شروط وجودها الداخلية والخارجية تستمر في البقاء ما دام هـذا التطابق مستمرا . ولا تشذ المجتمعات الإنسانية عن هذه القاعدة ، كما لا تشذ عنها ، بصفـة خاصة ، المعتقدات والعواطف والأوامر الأخلاقية التي تسيطر على كل مجتمع من هذه المجتمعات .

ويترتب على ذلك أنه يجب أن ننظر إلى جميع أنواع الأخلاق الموجودة في المجتمعات المختلفة على أنها « أخلاق طبيعية » ، وذلك مهما يكن من شأن الدرجة التي تحتلها كل منهـا في التصنيف الذي تقررّه لها . فأخـلاق المجتمعات الاسترالية طبيعية تماما كأخلاق أهل الصين . والأخـلاق الصينية طبيعية مثل الأخلاق في كل من أوربا وأمريكا . إذ أن كل نوع من هـذه الأخلاق هي ، على وجه الدقة ، النوع الذي يمكن أن يوجد ، بناء على مجموعة الشروط الخاصة بوجوده . والانسان أخلاقي بطبعه ، دون ريب ، إذا فهمنا من هذا التعبير أن الانسان يعيش في مجتمع دائما ، وأنه توجد عادات خلقية وتقاليد تفرض نفسها ، وإلزامات وأمور محرمة Tabou في كل مجتمع .

وهذا المفهوم لمعني « الأخلاق الطبيعية » يختلف تمـاماً عن المفهوم الذي كان شائعا عند الفلاسفة ، وخاصـة في القرن الثامن عشر . إذ قالوا إن « الطبيعة » هي التي تنير أمام الانسان طريق التفرقة بين الخـير والشر ، وهي تجعله كائنا خلقيا من بين جميع الكائنات الأخرى . وأساس هذه الفكرة هي تصور الانسان كما لو كان مركز الـكون . ولا ريب أن الثـورة العقلية الكبرى ، التي يرجع تاريخها إلى ثلاثة قرون تقريبـا ، وما حققته من تقدم

الميكانيكا السماوية ، والعلوم الطبيعية ، وكذلك ظهور نظريات التطـور — كل ذلك كان بمثابة ضربة فى الصميم إلى المذهب القائل بأن الانسان مركز الكون . ومع هذا ، ظل هذا المذهب باقيا مع شيء من التحـوير ، إذ جعـل العقل الانسانى مركزا للعالم بدلا من القول بأن الأرض هى هـذا المركز : ومعنى ذلك أن هذا المذهب قد عدل على نحو أصبح معه مذهبا روحانيا .

ولكن إذا كان هذا المذهب مازال محتفظا ببعض المواقع المنيعة. فقد بدأت تحاصره العلوم الاجتماعية التى شرعت تدرس الحقيقة الاجتماعية بنفس الطريقة التى تدرس بها الطبيعة المادية . فهذه العلوم تحلل أنواع الأخلاق الموجودة بالفعل تحليل العلوم الطبيعية للأجسام، بدلا من أن تجعل الضمير الخلقى، الذى يشبه أن يكون نوعا من الوحى الطبيعى ، نقطة لبدء دراستها ... غير أن هذه المهمة تبدو أكثر تعقيدا ووعورة من مهمة « جاليليو » و « قوبرنيق » ، ويبدو أنها تلقى من الفلاسفة مقاومة أشد ما تكون إصراراً على الدفاع .

ومهما يكن من أمر هذه المقاومة فقد بدأ الناس يعتـادون النظر إلى مجموعة الظواهر الأخلاقية على اعتبار أنها ترتبط بالظواهر الأخـرى من تشريعية وسياسية واقتصادية ودينية وعقلية وسيترتب على هـذه النظرة تفسير كل ضمير خلقى بمجموعة الحقيقة الاجتماعية ، التى يعد هـذا الضمير جزءاً منها ، كما يعد فى الوقت نفسه تعبيرا عنها ومترتبا عليها . وعلى هذا النحو يصبح الشيء الذى كان يستخدم مبدأ للتفسير ، ونعنى به الضمير الخلقى ، يصبح ، على عكس ذلك ، موضوعا للبحث العلمى . فبدلا من أن يتجه التفكير النظرى إلى الانسان باعتبار أنه كائن أخلاقى بطبيعته ، سيتجه إلى البحث عن : كيف نشأت مجموعة الأوامر والالزامات والنواهى التى تتكون منها أخلاق مجتمع معين ، وكيف تتوقف فى نشأتها وتطورها على مجموعات الظواهر الاجتماعيـة الأخرى ؟

والدراسة المقارنة هي خير ما يعين على تحقيق هذا المنهج . فمثلا عن طريق الدراسة المقارنة للديانات ، ولديانات الشعوب البدائية بصفة خاصة ، سرعان ما يقتنع العالم أنه لا يستطيع الاكتفاء بأية ملاحظة نفسية ، لكي يعيد تركيب الحالة العقلية التي تدل هذه الديانات دلالة قاطعة على وجـــودها . فلهـذه الشعوب أساطيرها ، وطقوسها ، وأساليبها الخاصة في تصور الأشياء ، وفي التأليف بين هذه التصورات ، وفي تخيل الكائنات وتصنيفهـــا ، وفي استنباط النتائج : والبدائيون يشعرون بانفعالات اجتماعية تختلف عن انفعالاتنا ، فهذه الانفعالات تحتوى على نوع من المنطق والرموز ، وهي تعبر عن حياة عقلية بأسرها ، وهي تلك الحياة التي لا نستطيع الكشف عن أسرارها بمجرد قياسها بحياتنا . فيجب إذن أن نبذل مجهوداً شاقاً لحـــل رموزها ، بأن نتحـــرر ما استطعنا من عاداتنا العقلية الخاصة .

ولا يختلف الأمر فيما يختص بدراسة الأخلاق: فيجب ألا نستخدم ضميرنا الحالي لفهم ، أو لتوضيـــح ماعسى أن يكون عليه الضمير في المجتمعـات البدائية . بل لا نستطيع أن نفترض سلفاً أن هذه المجتمعات قد عرفت حالة تعادل ضميرنا الأخلاقي الفردي الذي يستطيع أن يؤكد استقـــلاله وحريته في التصرف : وحينئذ يتعين على العالم أن يتبع منهجاً علمياً مقارناً يمكنه من تحديد الأوامر والنواهي التي يأخذ بها أعضاء مجتمع من هذا القبيل ، وأن يعرف في أي مظهر تبدو ضروب الإلزام والحظر ، وما الجزاءات التي تترتب عليها ، سواء أكانت على هيئة تكفير أو عقاب أو ندم : ثم يحـــدد ، بصفة خاصة ، ما المعتقدات وما التصورات التي ترتبط بها هذه الإلزامات والنواهي. كما يمكن للعالم أن يحاول بقدر ما يستطيع أن يحدد المراحل التي تمر بها العادة و «التابو» (الأمور المحرمة) لدى البدائي : حتى تصبـــح شيئاً فشيئاً قانونا في النصوص الدينية والتشريعية معاً :

ويعترف ليفى برول بأننا مازلنا بعيدين عن حل مثل هذه المسائل العويصة : إذ أن حلها لا يتوقف على جهـود فرد واحـد ، بل يجب أن تتضافر من أجل الوصول إليه الجهود المشتركة للمشتغلين بعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا الذين ، يبدو فى كثير من الحالات ، أنهم يفلحون فى أرض عذراء .

الفن الأخلاقى العقلى :

« تقدر الشجرة بثمارها ، والمبادىء طبقاً لنتائجها » فما هى النتيجة العملية لهذه النظرة العلمية للأخلاق التى أطلق عليها ليفى برول اسم « علم العـادات الخلقية » ؟

يقول ليفى برول إنه من الممكن أن يقوم على أساس هـذا العلم النظرى « فن أخلاقى عقلى Art moral rationnel » . هذا الفن سيحل محل الأخلاق العملية التقليدية ، وهو فى الحقيقة فن اجتماعى يقوم على أساس المعرفة العلمية للظواهر الخلقية .

وهذا الفن الأخلاقى الاجتماعى يمهد السبيل إلى التعديل فى مجرى الظـواهر الأخلاقية ، أو العمل على تقويم الآراء الخلقية ، أو التدخل فى سير الظـواهر الاجتماعية عموما كلما دعت الحاجة .

وهو ليس محاولة لوضع قواعد للسلوك ، وأحكام يسير بمقتضاها كل ضمير : كما أنه ليس محاولة لترتيب « الواجبات » ترتيباً تصاعدياً لـكل كائن عاقل حر . بل هو عبارة عن تطبيق لمنهج يسمح لنا بأن نرشد الأفراد إلى العمل وفقاً للمعايير القائمة ، وأن نوجه التطور الاجتماعى نحو المثل الأعلى المنشود . وهذا يتمشى مع المبدأ الذى أعلنه دوركيم فى « قواعد المنهج » ، وهو أن علم الاجتماع يحق له أن يتدخل لتحديد ما هو سوى وما هو شاذ ، وأن من واجبه أن يكشف عن الظواهر السليمة والظواهر المعتلة .

ويرى ليفي برول أن هذا الفن لن يتقدم إلا شيئاً فشيئاً ، تبعاً لتقدم العلوم التي يتوقف عليها ، وهو لن يستطيع تعديل الحقيقة الواقعة إلا في حدود خاصة. ويكفي للوقوف على حدود قدرتنا أن نفكر في الحالة الراهنة للطب والجراحة : فكم من الزمن قد لزم حتى تقدمت هذه الفنون ؟

لقد كان المرض الجسمي يعالج بالسحر والشعوذة والتجارب الفجة على أيدى المطببين : ولكن حينما تقدمت علوم التشريح ووظائف الأعضاء ، لم يلبث الطب والجراحة أن أفادا من كشوف تلك العلوم ، وأصبح علاج الأمراض يتم عن طريق وسائل علمية دقيقة : وبالمثل نستطيع أن نقول إن علاج الأمراض الخلقية سيظل يعتمد على التخمين والآراء الذاتية طالما بقى « علم العادات » على حالته الراهنة التي لا مفر منها في مستهل حياته العلمية . وقيام « فن أخلاقي عقلي » يسمح لنا بتغيير الأوضاع الشاذة عن ثقة ويقين ، رهن بتقدم علم « الطبيعة الاجتماعية » الذي يضع الأسس العلمية لدراسة أحوال المجتمعات، ومعرفة الأسس التي تسير عليها في تطورها : وحينما يتم تكوين هذا العلم نستطيع أن نلم بشتى الظروف أو الشروط التي تؤدي إلى ظهور بعض العادات في المجتمع أو اختفائها منه ، وذلك مثلما نستطيع أن نحدد الظروف التي تؤدي إلى ظهور بعض الأمراض الجسمية أو اختفائها . بل أن ليفي برول يأمل في أن « الفن الأخلاقي » الذي يقوم على أسس عقلية ، أي على نتائج البحث الاجتماعي ، سيكون في وسعه أن يصل إلى نتائج لا تقل دقة وصرامة عن نتائج الطب والجراحة (١) :

« إن العلم بالواقع هو الذي يسمح لنا بأن نغير الواقع ونوجهه ، والعلم بالرأي الأخلاقي هو الذي يمدنا بالوسائل اللازمة للحكم على هذا الرأي الأخلاقي

---

(١) الدكتور زكريا ابراهيم ،المرجع السابق ص ٩١ .

والعمل على تقويمه عند اللزوم (١) .

فاذا كنا نعلم مثـلا فى أى اتجاه يتطور حق الملـكية كلما زادت كثافة المجتمعات وكبر حجمها ، وإذا كنا نعرف أيضاً أن التزايد فى الكثافة والحجم يؤدى بالضرورة إلى حدوث تغيرات ، فإننا نستطيع من ثم أن نتوقع حدوث مثل هذه التغيرات (٢) ، ونستطيع أيضاً بتوقعنا لها أن نريدها ونرغب فيها سلفا . وكذلك الحال إذا ظهرت ، إلى جانب الأخلاق القائمة الموجـودة ، بالفعل ، ميول ونزعات جديدة ، فإن عالم الاجتماع الأخلاقى يستطيع عندئذ أن يمدنا بشيء من البصيرة وبعد النظر ، إذ يظهرنا على أن الأخلاق الأولى تمثل أوضاعا اجتماعية قد انقرضت ، أو هى فى طريقها إلى الانقراض ، بينما ترتبط الأفكار الجديدة التى تشق سبيلها إلينا ببعض ما استجد على المجتمع من تغيرات ، أو بعض ما طرأ عليه من ظروف اجتماعية مستحدثة .

وفى هذا أبلغ الرد على الذين يقولون بأن الاتجاه الاجتماعى فى الأخلاق معناه أن نحني الرؤوس ، ونخضع خضوعا تاما للآراء الأخلاقية السائدة . إذ يبدو جلياً أن من حقنا ، فى بعض الظروف ، أن نتمرد على تلك الآراء أو نجاهد فى سبيل القضاء عليها ، وخاصة حينما نكون بصدد آراء عتيقة بالية أو أفكار متهـافتة ، ونعنى بهـا تلك الرواسب الاجتمـاعية التي مازالت باقيـة فى حياة المجتمع بالرغم من زوال مقوماتها الحقيقية .

---

(١) Durkheim Sociologie et Philosophie.

(٢) هـذا الرأى عن أن التغيرات المورفولوجية هى أساس التغيرات فى النظم والأوضاع الاجتماعية ، قد وجد مايؤيده فيما أخـذ به مجتمعنـا من تحديد للملكية ، واتجاه نحو الاشتراكية نتيجة للضغط السكانى والاتجاه نحو التصنيع . وهذا معنـاه أن التطبيق الاشتراكى ضرورة حتمتها التغيرات المورفولوجية فى المجتمع .

وقد يظن البعض أن مثل هذا التمرد على بعض الأوضاع الأخلاقية القديمة لا يمكن أن يجيء إلا من جانب الفـــرد ، باعتبار أن فى وسعه أن يعارض المشاعر الجمعية بمشاعره الخاصة أو عواطفه الفردية ولكن الواقع أن «العقل» الذى يحكم فى مثل هذه المسائل ليس هو «العقل الفردى» الذى تسيره مجموعة من الدوافع الباطنة أو الأفكار الذاتية ، وإنما هو العقل الموضوعى أو «العقل الجمعى» الذى يستند إلى معرفة منهجية صحيحة بالحقيقة الأخلاقية أو الواقع الاجتماعى . فلا تتوقف الأخلاق على الفرد ، بل هى تتوقف أولا على الجماعة . وحينما تقوم ثورة أخلاقية ضد التقليد أو العرف ، فإن هذه الثورة لا يمكن أن تكون ثورة للفرد ضد الجماعة ، بل هى فى صميمها ثورة للجماعة ضد الجماعة ومعنى هذا أن القوة التى تعارض الجماعة إنما هى الجماعة نفسها ، ولكنها الجماعة وقد نضج شعورها بذاتها ، وأصبحت أقدر على التعبير عن نفسها . أما إذا زعم البعض أن نضج شعور الجماعة بذاتها إنما يتحقق من خلال العقل الفردى فإن علماء الاجتماع يردون على هذا الزعم بقولهم أن النضج الحقيـــقى للوعى الجماعى إنما يتحقق عن طريق العلم ، والعلم ليس صنيعة الفـــرد أو ظاهرة شخصية بل هو ظاهرة جمعية إلى أقصى حد (١) .

وعندما يبدأ الفن الأخلاقى العقلى فى استنباط النتائج العلمية من العـــلوم الاجتماعيه ، فإن هذه التطبيقات تنصب أولا على بعـــض المسائل الخاصة ؛ وسيبدو هذا الفن ناقصا بالضرورة فى بداية الأمر . إذ أنه يقوم على أساس علم شديد التركيب ، أو بعبارة أخرى ، على أساس مجموعة من العلوم المتشابكة

(١) Durkheim, sociologie et Philosophie .

المرجع السابق ص ٩٧ .

التى تتخذ « الطبيعة الاجتماعية » موضوعا لها ، وهى الطبيعة التى لم يكد الباحثون يشرعون فى الكشف عنها باستخدام المنهج العلمى إلا منذ عهد قريب . وستكون هذه العلوم ، كباقى العلوم الاخرى ، إنتاجا جماعيا تقوم به عدة أجيال متتابعة من العلماء ، وسيستأنف كل جيل منها النظر فى المشاكل حيث تركتها الأجيال السابقة ، فيصحح ملاحظاتها ، ويكمل فروضها ، أو يستبدل بها غيرها . وهكذا حتى يعتاد التفكير الإنسانى أن يتصور أن جميع الظواهر التى تقع تحت ملاحظته خاضعة لقوانين .

فقد ظل الناس مدة طويلة لا يؤمنون بفكرة القوانين ، وكانوا يعتقدون فيما مضى أنهم يستطيعون التأثير فى الطبيعة ببعض الوسائل الخفية والسحرية . وكان يبدو أن اليأس لا يتطرق إلى قلوبهم أبداً ، على الرغم من اخفاقهم ؛ لأن إيمانهم بهذه الوسائل ظل إيمانا قويا . وتلك هى الحال أيضا فيما يتعلق بعلم الأخلاق العملى الذى لا يمل من توجيه الإنسان إلى الحياة السعيدة ، والقداسة ، والعدالة الاجتماعية التامة ، على الرغم من تكذيب الواقع له على الدوام . وكما أن « صانع المطر » يستنتج ، إذا خلت السماء من السحب ، أن إله المطر لا يرق أو لا يخضع لتضرعاته وابتهالاته ، كذلك شأن الأخلاقى (الفيلسوف) الذى إذا رأى أن الظلم وسوء الخلق والآلام لا تخف حدتها فى أحد المجتمعات الإنسانية ، لم يفعل سوى أن يستنبط من ذلك أن الانسان لم يرغب فى إصلاح نفسه ، أو أنه لم يدر كيف يصلح نفسه .

وكانت الأخلاق الفلسفية ، على اختلاف مذاهبها ، تهدف إلى حل « المشكلة الأخلاقية » . لكن هذا التعبير غير معقول إلى حد كبير . فليست هناك مشكلة أخلاقية ، كما أنه لا وجود « لمشكلة طبيعية » أو « لمشكلة فسيولوجية » . ونحن لانستطيع أن نزهو بتحقيق « السعادة العامة » ، وذلك مثلما

لا يستطيع الطب أن يدعى تحقيق « الصحة العامة » . فالعلم يتجه فقط إلى الكشف عن العلاقات الحقيقية بين الظواهر التي قد تصير معرفتها سبيلا إلى السيطرة على قوى الطبيعة يوما ما . وربما كانت طبيعة المجتمعات الإنسانية لا تسمح بتجاوز حد معلوم فى إنقاص عدد الآلام ، وزيادة عدد المنافع بالنسبة إلى أكبر عدد من أعضائها . وربما لا يمكن تحقيق العدالة فيها إلا بدرجة معينة فقط ؛ هذا إلى أن فكرة العدالة نفسها تتطور مع تطور المجتمعات ولن نصل إلى معلومات محققة فى هذه المسائل المختلفة إلا عن طريق تقدم العلم الاجتماعى .

وفى الجملة . إذا اعتبرنا أن مجموعة الإلزامات والواجبات التي تفرض على الضمائر فى عصر معين ، تعد جزءا من الحقيقة الاجتماعية الواقعية ، لم نجد أن الجهود التي اتجهت حتى الآن ، إلى تعديل هذه الحقيقة كانت تقوم على أساس دراسة علمية وضعية . بل نجد أن المصلحين ، ومبتكرى النظم الخيالية قد تصوروا ، أو على الأقل تخيلوا حالة اجتماعية أكثر رقيا ، فى نظرهم ، من الحالة التى كانت التجارب تضعها تحت أعينهم . وكانوا يقدمون ، على أساس هذا التصور ، اقتراحات تؤدى من الوجهة العملية ، حسب اعتقادهم ، إلى تحسين الحقيقة الاجتماعية . ومع ذلك فإن الفكرة العلمية قد تحققت شيئا فشيئا لأنه لم يكن هناك مفر من الاهتمام بهذه الناحية كلما تقدمت العلوم الاجتماعية .

ورب معترض يقول إننا لا نستطيع أن ننتظر حتى يتحقق وجود الفن الاخلاقى العقلى عندما تبلغ العلوم الاجتماعية مرحلة كافية من التقدم . ولا ندرى متى تبلغ هذه المرحلة ؛ وهناك مسائل ملحة ، فردية واجتماعية ، يتعين أن نحدد موقفنا منها ، فكيف نصنع ؟ ومعنى هذا الاعتراض أن المجهود العلمى الكبير يفضى فى نهاية الأمر إلى الاضطراب الشديد ويجردنا من قوانا ، ويشل أرادتنا أمام ضرورات الحياة .

ويرد ليفي برول على هذا الاعتراض بقوله إنه حتى على فرض أن هذا الفن قد أحرز نصيباً كافياً من التقدم ، فإنه لن يمد الإنسان بما يبدو أنه ينتظره منه . فإن وظيفة هذا الفن ستنحصر في استخدام بعض الأساليب العقلية لتعديل الحقيقة الأخلاقية الواقعية حتى تتفق على نحو أفضل مع المصالح الإنسانية . وهذه الوظيفة نفسها تفترض أن تلك الحقيقة الأخلاقية توجد وجوداً موضوعياً باعتبار أنها « طبيعة » ، وأنه يجب علينا ، في هذه الحال أن نبدأ بتكوين فكرة إجمالية عن هذه الطبيعة وحل رموزها .

والخلاصة ، أن الفن الأخلاقي العقلي لا يحمل إلينا «أخلاقا» ، ولا يرشدنا إلى مكان « الخير الأسمى » ولا يحل ما يسمى « بالمشكلة الخلقية » . ولكنه يعدنا ، على الرغم من ذلك بنتائج هامة ، وهي أننا نستطيع أن نحسن الحقيقة الحقيقة الأخلاقية ، بفضله ، داخل الحدود التي تفرضها ظروف الحياة الاجتماعية . ومن الممكن تحسين الحقيقة الواقعية ، دون أن تكون هناك ضرورة إلى وضع مثال أعلى مطلق . إذ يستطيع عالم الاجتماع أن يلاحظ « نقصاً » معيناً في الحقيقة الاجتماعية الحالية دون أن يلجأ ، من أجل ذلك ، إلى مبدأ مستقل عن عالم التجربة . فيكفيه أن يبين مثلا أن عقيدة ما أو نظاما ما قد عفى عليهما الزمن ، فأصبحا عقبة كأداء في سبيل الحياة الاجتماعية السليمة :

الفصل الثالث عشر

الدراسة العلمية للظواهر الاخلاقية

يريد علم الظواهر الأخلاقية أن يكون « علماً » بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة، وأن يقطع كل صلة بينه وبين « علم الاخلاق » بمفهومه القديم ، حيث كان الفلاسفة يعتقدون أن الأخلاق معروفة لدينا فى مجموعها ، تظهر لنا إذا ألقينا نظـــرة على العالم ، كما نجدها إذا تأملنا فى أنفسنا : فمن منا لا يعرف أن الأخلاق تحض على العدالة والاخلاص والخير ؟ وتحرم القتـــل والسطو على أموال الغير والكذب وشهادة الزور : ومن ثم يكفى أن نعـــد قائمة لهـــذه الواجبات والمحظورات ، ونقوم بتصنيفها وترتيبها حسب أهميتها . ثم يحاول فيلسوف الأخلاق ، بعـد ذلك ، « تبرير » هـــذه القـــواعد وارسائها على أساس « مبدأ » واحد : فيرى أحد الفلاسفة أن هذا المبدأ هـــو « الإرادة الإلهية » ، ويرى الثانى أنه « الضمير » ، والثـالث أنه « العقل » ، والرابع أنه « العـاطفـة » ، أو « الطبيعـــة » . أو « اللـــذة » أو « المنفعـــة » الخاصة أو العامة .

وقد نتـــج عن هذه المحاولات مذاهب تأملية تنطوى على كثير من عمـــق التفكير ، والخبرة بأغوار النفس الإنسانية . ولكن هذه المـــذاهب لا تنطبق عليها صفة « العلم ». فالعلم الوضعى لا يأخذ على عاتقه فرض قواعد عملية أو تبريرها . ودوره الأساسى ينحصر فى الكشف عن الظواهر التى يكفى

فى تبريرها أنها موجودة بالفعل ، وفى محاولة صياغة القوانين التى تخضع لها ، أى معرفة العلاقات التى تربطها بالظواهر الأخرى .

ومنذ عهد أرسطو حتى أوجست كونت ظل الفلاسفة يرددون أن السرقة خطأ . ولكنهم لم يعنوا بالبحث عن نوع الاستهجان الذى يلحق بالسرقة ، وما هى القوانين المتصلة بتحريمها فى المجتمعات المختلفة ، ومكانتهـا بين أنواع الجرائم الأخرى كالقتل أو انتهاك حرمة الكائنات المقدسة ، أو الاعتداء على الحريات الشخصية ومتى بدأنا نسأل مثل هذه الأسئلة ، فإنا ندخـل إلى مجال علم الظواهر الأخلاقية .

وقد لاحظ ليفى برول بحق أن الظاهرة قد تكون مألوفة لدينا ، ومع ذلك تظل مجهولة من الناحية العلمية . فكل النـــاس يأكلون ويمشون ويتكلمون ، ولكن كم منهم يعرفون التفاصيل العلمية التى تتضمنها عمليـــة الهضم أو المشى أو التكلم ؟ وبالمثل فنحن نعيش فى الحقيقة الاجتماعية ، وهى تغمرنا من كل جانب ، بل نسهم أحيانا فى إحداثها . ولكنا ، مع ذلك ، لا نعرفها معرفة عملية ، بل قد نجهلها كما يجهل رجل الشارع علم الأساطير أو نظرية الروافع .

ومع وضوح هذه الفكرة ، فقد ظل كثير من الباحثين لا يعترفون بهـــا ولا يطبقونها بالرغم من أن تطبيقها هو وحده الكفيل بإضفاء الصيغة العلمية على بحوثهم ، وخاصة فى مجال الدراسة الأخلاقية . ولا يرى هؤلاء الباحثون بأساً من الاعتراف بأن الظواهر الخلقية متنوعة ، ومتأرجحة ، وتختلف من حيث البساطة أو التركيب . ولكنهم فى معالجتهم لها يتصرفون كما لو كانوا يعرفون عنهـا كل شىء ، وذلك بسبب ما استقر فى أذهانهم من أن هـذه الظواهر مألوفة لديهم .

فهاهو دوركيم نفسه ، فى دراسته للانتحار « كظاهرة اجتماعية » ، يكرس لهذه الدراسة مؤلفا ضخما ، ويعنى بجمع المعطيات ، ومقارنة الإحصاءات ، وتفسيرها . ولكنه حين ينتقل إلى دراسة الانتحار « كظاهرة أخلاقية » لاتحظى منه هذه الدراسة إلا ببضع صفحات يستعرض فيها تطور الفكر الأخلاقى عن الانتحار منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحديث . ولم يفعل ذلك ، بطبيعة الحال ، إلا لأنه اعتبر الظواهر الأساسية فى هذا المجال : حقائق مقررة غير جديرة بإعادة النظر فيها .

وكذلك فإن « بوجليه » فى دراسته لأصول فكرة المساواة(١) ، يرجع إلى عصور الامبراطورية الرومانية ليبين كيف كان القانون فى ذلك العصر مصدرا لفكرة المساواة الحديثة ويفسر ذلك بأن عدداً من مفكرى الرومان كانوا يتفلسفون ، وكانوا ينشدون من الفلسفة مقومات وتوجيهات عملية لسلوكهم . ولكنه لم يحدد فى أى عصر من عصور الإمبراطورية الرومانية ساد هذا الاتجاه ، بل يكتفى بالقول بأن سلطان الرواقيين عاصر سلطان الأباطرة ، مع أن تاريخ الفلسفة يقول بأن المذهب الذى ساد أكثر من غيره إبان حكم الاباطرة هو « الأفلاطونية الحديثة » . وسواء أساد هذا المذهب أو ذاك ، فان ذلك لا يعفى من البحث عن الوقائع التى تثبت وتؤكد تأثيره فى اتجاهات الرأى العام .

ونرى أيضاً أن « دافى » يؤكد أننا نلتزم اليوم باحترام العهود التى قطعناها على أنفسنا . (٢) وهذا التأكيد يستند إلى ما نقرأه فى

---

(١) Bouglé, Les Idée Egalitaires, Paris 1925.

(٢) Davy, La Foi Jurée, Pais 1922.

كتب الأخلاق التي تحض على الإخلاص في تنفيذ ما نعد به ، والاستمساك بالكلمة المعطاة . ولكن ما نقرأه في كتب الأخلاق شيء ، وما يحدث في الواقع شيء آخر : بل إن بعض رجال الكنيسة قد خصصوا في كتاباتهم عن اللاهوت بابا للمعاذير « Casuistique » التي ترفع عن الضمير ما يكبله من قيود في المواقف الصعبة . فذكروا أن الإنسان يستطيع أن يتحلل مما ارتبط به إذا نشأت صعوبة غير مترقبة ، أو تغيرت الظروف بصورة واضحة ، أو إذا تدخل الرؤساء للحيلولة دون تنفيذ الوعد ، أو إذا ظهر أن ما وعد به ضارا أو سيئاً أو لا فائدة فيه الخ ... ويحددون مواقف خاصة يباح فيها التحلل من الوعد . كأن يعد المرء بشيء أكثر من طاقته ، أو يبذل وعوداً معسولة لامرأة بقصد استمالتها ، أو يعد بالزواج من فتاة غير كفء له وقد يكون هذا التحايل مما لا يتفق مع آراء بعض المخلصين ، ولكن علم الظواهر الأخلاقية لا يبحث عن رأيي أو رأيك ، بل يهمه معرفة التيارات الخلقية السائدة في المجتمع . وفي هذا المجال بالذات يهمه أن يعرف إذا كان ذلك الاتجاه نحو التحلل من الوعد يعبر عن شعور الجماعة بأكملها أو يقتصر على قطاعات معينة منها .

وقد ظل علماء الاجتماع إلى وقت قريب لا يسألون أنفسهم مثل هذا السؤال، وذلك لما خيل إليهم من أن أخلاق عصرهم لا يمكن أن تكون مجهولة بالنسبة إليهم . وكانوا يقومون أحيانا ببعض الاستخبارات ثم يسارعون إلى تعميم نتائجها ، كما كانوا يستندون إلى آراء الجماهير في تقرير حقيقة بعينها . ولم يفطنوا إلى أن من المسائل ما لا يجدي في تقريرها رأي الجماهير . فما أبعد الشقة مثلا بين رأي الجماهير في اللغة التي يتكلمونها ، وبين رأي علماء فقه اللغة الذين يدرسونها دراسة علمية تحتاج إلى جهد وعمق كبيرين : فلماذا يختلف مجال الأخلاق عن مجال اللغة ، وكلاهما من الظواهر الاجتماعية ؟ وما هو وجه

الغرابة فى أن تكون الظواهر الأخلاقية موضوع دراسة علمية دقيقة مثل الظواهر اللغوية ؟

ويرى « ألبير بايه » الذى كرس جهوده لبلوغ هذا الهدف ، (١) أن لعلماء الاجتماع عذرهم فى التردد أمام هذه المهمة الشاقة ، وهذا المنهج الجديد ، وخاصة بعد أن كان من سبقهم من الفلاسفة يدعون معرفة كل شىء عن الأخلاق . فلم يكن أمامهم ، إذا ارتضوا انتهاج هذا المنهج الجديد ، واتباع الطريقة العلمية ، إلا الاعتراف بأنهم يجهلون كل شىء عن الحقيقة الأخلاقية . ولذا فقد فضل الكثيرون منهم — على نحو ما قدمنا — أن يظلوا فى منتصف الطريق بين الفلسفة والعلم حتى يمكنهم ادعاء بعض المعرفة :

غير أن هذا الادعاء ، مهما كان طبيعيا ومشروعا ، هو ما يجب الاقلاع عنه لتحقيق علم الظواهر الأخلاقية . والشك المنهجى ، فى هذا المجال أو فى غيره ، لا يكون مثمرا إلا إذا اتسم بالصراحة : ومنذ اللحظة التي نرغب فيها أن تكون الحقيقة الخلقية موضوعا للبحث العلمى ، يجب أن تخضع هذه الحقيقة برمتها ، فى الماضى والحاضر ، للمناهج التي يقتضيها ذلك البحث . ولا يكفى أن نقول إن هناك وقائع خافية علينا فى هذا المجال ، بل يجب ان نعترف فى شجاعة بأن جميع الوقائع مجهولة لدينا . وباختصار يجب أن نجعل من عقلنا « صفحة بيضاء » ، وتبدأ العمل من جديد .

---

(١) شرح « ألبير بايه » العناصر الرئيسية لدراسة الظواهر الأخلاقية فى كتيبه القيم « علم الظواهر الأخلاقية »

Albert Bayet, La Science des Faits Moraux, Paris, Alcan 1925.

وقد كان أحد مراجعنا الأساسية فى كتابة هذا الفصل .

هناك إذن عالم جديد فى مجال الدراسة الأخلاقية يجب الكشف عنه، ويجب قبل ذلك أن نعرف الطريق إليه : يجب أن نعرف كيف نعثر على الظاهرة الأخلاقية وسط هذا الخليط الشامل من الظواهر الاجتماعية المركبة ، ويجب أن نعرف مصادر البحث عنها ، ووسائل استخدام هذه المصادر ، وهو ما سنعالجه فى الفقرات التالية :

تكوين الظاهرة الاخلاقية :

يمكن القول بوجود الأخلاق حيث يكون هناك تمييز ، فى أى شكل من الأشكال ، بين « الخير » و « الشر » . وهذا التمييز ، سواء ألمعنا إليه ، أو أكدناه فى صيغ مختلفة ، هو الظاهرة الأخلاقية بعينها .

غير أن الاقتصار على تعريف كهذا لاتكون له قيمة علمية ، إذ أنه يترك المادة الخام حبيسة صيغة عامة ، كما كان يفعل الفلاسفة وواجب العالم أن يقطع هذه المادة الخام إلى أجزاء يستطيع إن يطبق عليها وسائل البحث العلمى ، وينقيها من الشوائب التى تعلق بها ، أى أنه يجب أن يكون بنفسه الظاهرة التى ستكون موضوعا لبحثه ودراسته .

فالظاهرة الأخلاقية ، حسب التعريف العام الذى ذكرناه ، يمكن أن تكون مادة لعالم النفس إذا اهتم بملاحظة الأفراد فى تصرفاتهم ، كما يمكن أن تكون مادة لعالم الاجتماع إذا اهتم بملاحظة سلوك الجماعات . وكلنا نعرف ما عاناه علم الاجتماع من تدخل علم النفس ، وما بذله من جهود لتحديد مجال بحثه.(1) فإذا أردنا إذن أن نحدد بوضوح موضوع علم الظواهر الأخلاقية ، يجب أن نعنى أولا بتحديد العنصر الاجتماعى فى كل فعل خلقى .

(1) من البحوث الهامة فى هذا الموضوع البحث الذى كتبه دوركيم بعنوان « التصورات الفردية والتصورات الجماعية » :

Durkheim, Représent . Individ. et Represent. Collectives, in Sociologie et Philosophie, P. U. F.

وهذا هو ما نعبر عنه عادة بقولنا إن عالم الأخلاق يدرس ، فى الجماعات الإنسانية المختلفة ، مكونات الضمير الجمعي . غير أنه قد يشيع فى هذه الدراسة الخلط بين ملاحظة الوقائع الخارجية والآراء الذاتية ، مثلما شاهدناه عند بعض من أشرنا إليهم من علماء الاجتماع :

ولذا فإنا نؤثر ، توخيا للحيطة والدقة ، أن نقول إن « الظاهرة الأخلاقية ، كما يدرسها عالم الأخلاق L' Ethologue ، هى التمييز بين الخير والشر وفقا لما يتضح من تحليل الظواهر الاجتماعية.» (١)

ولا يختلف أحد اليوم على تعريف الظاهرة الاجتماعية بعد الجهود التى بذلها دوركيم فى هذا المجال (٢) ونحن نستطيع أن نحدد عدداً من الظواهر الاجتماعية الغنية بالعناصر الأخلاقية وهى : الصيغ والحكم والأمثال ، ثم اللغة ، ونصوص القانون ، والعادات ، والأعمال والمؤلفات الأدبية .

وتعدد هذه المصادر يؤكد ما سبق أن قلناه من أن الظاهرة الأخلاقية ، لكى تكون موضوعا للبحث العلمى ، يجب أن تستخلص ويعاد تكوينها . إذ لا نجد أينما بحثنا ، سواء فى الحاضر أو فى الماضى ، ظاهرة أخلاقية فى صورة خالصة ، فقد تكون مختلطة بظواهر دينية ، أو تشريعية . وبطبيعة الحال يكون تكوين الظاهرة الأخلاقية أكمل وأدق كلما استجمعناها من عدد أكبر من المصادر التى أشرنا إليها .

---

(١) La Science des Faits Moraux , P. 16.

(٢) أنظر كتابه : قواعد المنهج فى علم الاجتماع ترجمة الدكتور محمود قاسم (الفصل الأول والثانى) :

فلنفرض أننا نريد أن نبحث لنعرف الوضع الأخلاقي في مجتمعنا فيما يتعلق بالسرقة . لقد كنا في الماضي نتوهم أن هذه المعرفة تكمن في « الصيغ » التي تدين السارق . ولكنا الآن أصبحنا ندرك أن هذه الصيغ قد تكون مضللة ، ومع ذلك فنحن لا نهملها تماما بل نضيف إليها دراسة نصوص القانون الجنائي . ولا شك أن دراستنا تكون أكثر دقة إذا وسعنا دائرة البحث وقارنا النتائج التي حصلنا عليها من المصدرين السابقين بنتائج دراستنا لمفردات اللغة الخاصة بالسرقة ، والعادات ، والنصوص الأدبية كالمسرحيات والقصص وبتجميع البيانات الواردة من هذه المصادر جميعا تتكون لدينا الظاهرة الاخلاقية التي نريد معرفتها وعرضها عرضا علميا لا أثر للعاطفة ولا للآراء الذاتية فيه :

وقد ظهر من تحليل دوركيم أن صفة « الإلزام » صفة مميزة للظاهرة الأخلاقية ، وهذا الإلزام مصدره القواعد التي يقررها المجتمع أو يحرمها : ونستطيع الآن أن نضيف إلى ذلك أن صفة الإلزام هذه ليست قاصرة على الظواهر الأخلاقية : فالأوامر والنواهي ذات الطابع الطوطمي أو الديني هي أيضا ملزمة ، وقد تكون أكثر إلزاما ، نظر البدائي ، من القواعد الأخلاقية الصرفة . بل إن هناك من الفلاسفة من لا يرون رأي دوركيم في ضرورة الالزام الخلقي ، ومنهم من أسس مذهبا أخلاقيا « بدون إلزام ولا جزاء[1] » .

والحقيقة أن فكرة الالزام مصدرها أننا ننظر إلى « الخير » و« الشر »

---

(١) نشير هنا إلى جويو الفيلسوف الفرنسي الذي ألف كتابا بعنوان «مخطط الأخلاق بدون إلزام ولا جزاء : Guyau, Esquisse d'une morale sans obligationni sanction.

كحدين مجردين أحدهما «واجب» والآخر «محرم» . ولكن الحياة الواقعية تنطوى على درجات من السلوك بين الوجوب والتحريم : فبجانب ماتأمر به الأخلاق هناك ماتقبله ، وما تتسامح فيه ، وما تنصح به ، وما تقترحه . وهذه الدرجات المتفاوتة تسجلها مفردات اللغة ، ونصوص الأحكام التشريعية ، والأعمال الأدبية . فإلى جانب الحكيم أو القديس هناك الأمين والمهذب والمواطن العادى . ولا يمكن أن نتصور أن تتحقق الفضائل كلها فى أسمى صورها ، ولا أن يلتزم الناس بممارستها فى صورتها المثالية . إذ أن المجتمع يضعها أمام أعضائه كهدف بعيد أو قمة يحاولون جهدهم الاقتراب منها ، ولكنهم لا يصلون إليها أبداً .

وإذا استطعنا أن نكون الظاهرة الأخلاقية بالطريقة التى ذكرناها أى باستخلاصها من الظواهر الاجتماعية التى تختلط بها ، فإننا نعكف بعد ذلك على دراستها فى صورتها الخالصة . وقد نجد فى بعض الأحيان تداخلا تاما بين الظاهرة الأخلاقية وبعض الظواهر الأخرى ، وخاصة الظواهر الدينية بحيث يصعب علينا تحديد الخط الفاصل أو النقطة الحاسمة التى تنتقل عندها من التحريم الدينى إلى التحريم الأخلاقى . وفى مثل هذه الحالة يجب أن تعالج الأمور بحذر شديد :

وكذلك يجب أن نعنى بالتفرقة بين « الحاسة الخلقية » ، وبين « الحالة الأخلاقية » فى مجتمع معين . فالحاسة الخلقيه هى تقدير الناس لأنواع السلوك واعتبار بعضها جرما أو خطأ . أما الحالة الأخلاقية فإنها تتصل بإحصاء حالات الخروج على قواعد الأخلاق أو العرف أو القواعد المقررة . ولازال موضوع العلاقة بين الحاسة الخلقية والحالة الأخلاقية يحيط به الغموض ، ويحتاج لكثير من الدراسة لتقرير ما إذا كانت الحاسة الخلقية تمدنا ببيانات مؤكدة عن الحالة الأخلاقية . إذ قد يحدث أن تكون الحاسة الخلقية عند

بعض الأفراد أو بعض الجماعات مرهقة ، ومع ذلك يزداد عدد الجرائم أو الأخطاء الخلقية بينهم .

والآن بعد أن عرفنا كيف نستجمع عناصر الظاهرة الأخلاقية من مصادرها المختلفة ، وبعد الملاحظات المنهجية التي تضمن دقة البحث العلمي ، تنصرف إلى تحليل كل من الظواهر الاجتماعية التي ذكرناها على حدة لنبين كيف نستخلص منها المحتوى الأخلاقي .

١ — الصيغ

إذا أعلن المتصوف أن « الخير الأسمى هو الفنـاء في الله » ، وإذا كتب المؤرخ أن « حرق نيرون لمدينة روما كان عملا شائناً » ، وإذا قالت الأم لطفلها « يجب ألا تكذب بتاتاً » ، فكل هذه « صيغ » تدل على اتجاهات أخلاقية .

ومجموعة هذه الصيغ في عصر معين ، وفي مجتمع معين ، تعتبر من الظواهر الاجتماعية التي يتعين على عالم الأخلاق أن يدرسها . وإذا نظرنا إلى ما تم حتى الآن بشأنها وجدنا أن خطرا مزدوجا يهدد الباحث فيها ، فهو غالبا ما يعطيها من الأهمية أكثر مما تستحق ، ثم يحصرها بعد ذلك في أضيق الحدود . والمغالاة في قيمتها تنحصر في الاعتقاد أن هذه الصيغ وحدها كافية لاطلاعنا ولو بصورة عامة على أخلاق عصر بعينه ، أما تضييق مجالها فمعناه الاقتصار ، في غالب الأحيان ، على دراسة أقوال الفلاسفة الكبار . فإذا شرع الباحث مثلا ، في دراسة الاتجاهات الأخلاقية ، في المجتمع اليوناني القديم ، اقتصر على أقوال سقراط وأفلاطون وأرسطو ومن جاء بعدهم من أصحاب المذاهب

المذاهب الكبرى كالأبيقورية والرواقيين . ثم يقارن بين هذه المذاهب معتقدا بذلك أنه انتهى إلى رسم صورة واضحة لتاريخ الأخلاق فى العصر اليونانى .

ولا شك أن هذا الاعتقاد باطل من أساسه : إذ أن استعراض الأفكار والتأملات التى أثيرت حول ظاهرة من الظواهر أمر مختلف تمام الاختلاف عن هذه الظاهرة فى وجودها الفعلى ، وفى حالتها الواقعية التى تمارس بها بين الناس . وقد تكون الصيغ التى يبلورها كبار الفلاسفة من الحقائق الاجتماعية التى تنعكس فيها الاتجاهات الخلقية، ولكنها ليست هذه الاتجاهات ذاتها : ولا شىء يثبت لنا أن مذهب هذا الفيلسوف أو ذاك قد أثر فى سلوك أبناء عصره ، إلا إذا قارنا بين اتجاهات هذا السلوك قبل ظهور ذلك المذهب وبعده : ومن الواضح أن هذه المقارنة يجب أن تتعدى فكرة الاقتصار على دراسة المذاهب الأخلاقية الكبرى .

فإذا كتب أوجست كونت ، إرضاء لنزعته الانسانية أن « العيش من أجل الآخرين هو الواجب الأسمى » ، فإن هذه العبارة يجب ألا تصرفنا عن الاهتمام بتحليل الواقع الأخلاقى الذى ساد فى عصره . يجب أن نسأل أنفسنا : « ماذا كان يقصد بهذه الصيغة » ؟ هل معناها أن هذه القاعدة الأخلاقية موجودة بالفعل ؟ وهل كانت قاعدة معترف بها ، أم كانت مجرد مثال أعلى يداعب خيال الفيلسوف ؟

وهكذا نجد أن كبار الفلاسفة ، لسبب عدم اهتمامهم بتحديد الظواهر الأخلاقية السائدة فى عصرهم ، لا يمكن اتخاذهم قادة أو رواداً على

معالم طريق علم الظواهر الأخلاقية . وقد يكون من بينهم من يورد شواهد يدعم بها نظريته ، ولكن هذه الشواهد لا تختلف عن نظائرها عند المؤرخ أو الروائى ، ولا توحى بأنها اختيرت على أساس البحث والتمحيص : فما الذى يضمن لنا دقتها ؟

ونحن لا ننكر أن كبار الفلاسفة قد يعكسون ، كغيرهم من الناس وبطريقة لا شعورية ، الأخلاق المحيطة بهم والتى تفرض نفسها عليهم بوصفهم أعضاء فى المجتمع : غير أنهم غالبا ما يعكسونها بطريقتهم الخاصة التى قد يكون فيها تزييف أو تجوير للواقع : والفيلسوف بطبيعته نظرى يميل إلى التجريد ، وهو لذلك ، حتى حين يصور أخلاق عصره ، يصورها بطريقة عقلية تقوم على التعميم والتقنين وحذف التفاصيل . فتنصهر الأخلاق فى بوتقة عقله إلى فكرة ، وهذه الفكرة فى عموميتها لا تهتم بتوضيح الظلال الخفيفة التى تبرز الحقائق فى صورتها الواقعية.

كما أن من الفلاسفة من يعبرون عن روح عصرهم ، ومنهم من يثورون عليها ، فكيف نميز بين الفريقين إذا لم نرجع إلى دراسة العصر نفسه بالاستناد إلى مصادر أخرى غير كبار الفلاسفة ؟

على أن هذه الملاحظات التى أثرناها لا تعنى بتاتا أننا فى حل من النظر إلى أعمال الفلاسفة الكبار كمصدر لدراسة الظاهرة الأخلاقية ، بل تعنى فقط أننا يجب أن نتوخى فى دراستها الحذر الشديد ، وأن نقارنها بغيرها من آراء المعاصرين ، وأن نعنى إلى جانب ذلك بدراسة الفلاسفة المغمورين الذين لم تشتهر نظرياتهم فى أوساط الجماهير الكبيرة ، وكذلك بدراسة أقوال المؤرخين والشعراء وناقلى الأخبار والقصاصين .

ولكن هل يعني ذلك أن يكون العمل الذى يقوم به عالم الأخلاق ، فى هذا المجال ، هو جمع البيانات وتكديسها وعمل جداول إحصائية لها ؟ إن مثل هذا العمل لا شك منفر، كما أنه من التفاهة بحيث يمكن أن يقوم به أى إنسان : ولا يجادل أحد فى أنه ليس هناك ما هو أسهل من جمع الظواهر وعدها ، بشرط أن تكون أمامنا واضحة مميزة ، غير أن الأمر يحتاج ، فى كثير الأحيان ، كما أشرنا إلى ذلك فى حينه ، إلى البحث عنها واقتناصها ، وهذا عمل من نوع آخر فيه شيء من الصعوبة ، ولكنه لا يخلو من الطرافة والتشويق :

والبحث عن الوثائق قد يقود إلى متاهات كثيرة ، وقد يجرى وراءها طويلا أكثر الباحثين مثابرة دون أن يعثر على شيء ذى قيمة : وأكبر الخطأ هو أن يتصور الإنسان أنه يكفى فى ذلك أن يسير فى بحثه وراء الصدفة ، وأن يتصفح كتابا وراء كتاب حتى يعثر على ضالته المنشودة . فمعالجة الوثائق لابد أن تسير حسب خطة ومنهج ، ولابد للباحث أن يضع بعض الفروض عن موضوع بحثه ، وأن يكون على استعداد لتعديلها أو تصحيحها إذا أظهرت الحقائق التى يصل إليها ضرورة ذلك : وبالخبرة والممارسة تقوى عند الباحث ملكة الاختيار بحيث يستطيع أن يصل إلى غرضه من أقصر طريق :

ويجب ألا ننسى أننا فى دراستنا للأخلاق دراسة علمية نعالج موضوعا جديداً قد تصادفه صعوبات كثيرة ، وأن هذا النوع من الدراسة يحتاج لكثير من الأناة والصبر لانتزاعه من جذوره الفلسفية :

ولنفترض الآن أن هذا العمل العلمي قد تم على خير وجه ممكن ، وأن عالم الظواهر الأخلاقية قد رجع إلى أقوال الفلاسفة الكبار وغيرهم من المفكرين والمؤرخين ورجال التربية ، وجمع كل ما يستطيع جمعه من النصوص فما الذي يستطيع أن يستخرجه منها ؟

فى الحقيقة إنه لا يستطيع أن يستخرج منها شيئا مؤكدا فيما يتصل بأخلاق العصر الذي يريد أن يدرسه : فنحن نعرف بالتجربة المباشرة أن « الصيغ » غالبا ما تكون محفوظة ، وغالبا ما تنطوى على كثير من النفاق : وما علينا إلا أن ننظر إلى الصيغ التي يرددها الناس فى مجتمعنا مثل : « العاقل من اتعظ بغيره — خير الكلام ما قل ودل — القناعة كنز لا يفنى — عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به » هل تعنى هذه الصيغ وغيرها أن الناس يتصرفون فعلا بمقتضاها ؟ إنها لا تعنى ذلك بتاتا . ولا شك أن الباحثين فى أخلاقنا ، فى المستقبل ، سوف تخدعهم هذه الصيغ ولا تعطيهم فكرة حقيقية عن الأخلاق السائدة فى عصرنا .

وبالمثل لا شيء يؤكد لنا أن الصيغ المستمدة من العصور السابقة أكثر صدقا فى دلالتها على الاتجاهات الخلقية فى تلك العصور . ومن العصر اليونانى حتى العصر الحاضر هناك عبارات وحكم ظلت تتناقلها الألسن بالرغم من التغيرات العميقة التى طرأت على أخلاق الناس وأنواع سلوكهم : فقد استعرنا العبارات المتصلة بالكرامة الإنسانية من شعوب كانت تمارس الرق وتدافع عنه . وظلت المواعظ المسيحية عن التسامح ، والمساواة ، ونبذ المادة تلوكها أكثر الجماعات ميلا إلى الحروب ، وأشدها ممارسة للطبقية المتزمتة .

وعلى ذلك يتعين علينا أن نسير فى البحث قدما ، وأن يلى هذه الخطوة الأولى خطوات تكون غايتها دراسة حقائق اجتماعية أخرى كاللغة ، والقانون، والعادات .

٢ ـ اللغة :

قد تكون اللغة مادة لدراسة عالم الطبيعة ، أو عالم الفسيولوجيا ، أو عالم النفس ، أو عالم الاجتماع : فكل واحد من هؤلاء العلماء يدرسها من جانب معين . وحين توصل علم الاجتماع من بحثه فى اللغة إلى حقائق تضيف جديدا إلى مجال الدراسة الاجتماعية ، أمكن اعتبار اللغة « ظاهرة اجتماعية » (١)

وتستمد اللغة حقيقتها الاجتماعية من كونها أداة الاتصال بين أفراد جماعة معينة ، كما أن تعديلها لا يتوقف على جهود فرد بعينه بل ينبع من اتجاهات الجماعة والمؤثرات المختلفة التى تؤثر فيها وضرورة التفاهم بين الناس، داخل نطاق مجتمع واحد ، تقتضى احتفاظهم بقدر معين من التشابه فى استخدامهم لوسيلة التخاطب وهى اللغة . وكل من تحدثه نفسه بالانحراف عن المألوف من المصطلحات يعرض نفسه لسخرية الناس منه :

ويمكن القول إن ما يهم عالم الأخلاق من دراسة اللغة هو « معانى الكلمات» ودلالاتها . غير أنه قد يبدو للبعض أن الباحث فى هذا المجال يدور فى حلقة مفرغة : فهو يريد أن يستدل من معانى هذه الكلمة أو تلك على شعور الجماعات ، وعلى الأفكار الخلقية لهذا الشعب أو ذاك : فيعترض عليه

---

(١) من البحوث الهامة فى علم الاجتماع اللغوى بحوث « مييه » و« فندريس»

Meillet, Linguistique hsitorique et Linguistigue générale, Paris 1951

Vendryes, Le Langage, Paris 1951 .

وقد عرض الدكتور على عبد الواحد وافى لهذه البحوث فى كتابه « اللغة والمجتمع » :

بأن العكس هو ما يجب أن يحدث ، أى أنه يجب أولا معرفة أفكار الناس الناس وشعورهم حتى نتمكن بعد ذلك من تحديد معانى الكلمات . وهـذا الاعتراض ، إذا أخذ بحرفيته ، فقد يقضى بضربة واحدة على البحث فى كلا العلمين ، علم معانى اللغة وعلم الظواهر الأخلاقية : ولكن كم من عقبات مماثلة اعترضت سبيل العلم واستطاع أن يشق طريقه دون أن يلتفت إليها .

وبالرغم من أن دراسة معانى المفردات اللغوية لم تحرز تقدما كبيرا بين علماء اللغة أنفسهم ، إلا أننا نستطيع القول إن هذه الدراسة تفيد الباحث فى مجال الأخلاق من حيث أنها تلقى بعض الضوء على :

ا — درجة ثراء المشاعر الخلقية داخل نطاق الجماعة .

ب — ما نطلق علية عادة أسم المبادىء الأخلاقية .

حـ — الظواهر والأفعال التى تطبعها الأخلاق بطابعها .

ء — وأخيرا تطور الأخلاق فى محيط المجتمع .

(ا) فدراسة مفردات اللغة تظهر بوضوح أهمية بعض الظواهر الأخلاقية وتركيبها وتنوع المعانى المتصلة بها . ولننظر مثلا إلى أخلاقنا الحاضرة : إن هذه الأخلاق يدل عليها بصفة عامة مفهومنا عن « الخير » و « الشر » . والتمييز بين هذين الحدين ، كما يقول الفلاسفة ، بسيط وواضح . ولكن كم تظهر لنا اللغة أن هذه المعانى المجردة تنطوى على درجة كبيرة من التنوع والثراء .

فإننا لا نكتفى عادة بالقول بأن هذا العمل أو هذا الشعور « طيب » أو

«خبيث» ، بل نجد فى قاموس اللغة درجات متفاوتة تنضوى تحت مفهوم «الخير» : فهناك ما هو مشروع ؛ وما هو ملائم ، وما لا غبار عليه ، وماهو مشرف ، وما هو مستحسن ، وما هو جدير بالثناء ، وما هو نبيل ، وما هو سام ، وما هو رائع ، وما هو بطولى :

وتحت مفهوم «الشر» تميز اللغة بين ما هو ردىء ؛ وما هو مذموم ، وما هو خاطىء ، وبين ما هو قذر ، وما هو اجرامى ، وما هو كريه ، وبين ما ينطوى على الخطة ، وما هو دنىء ، وما هو مقزز ، وبين ما هو شيطانى وما هو وحشى ، وبين ما هو فظيع وما هو بشع .

وبجانب الصفات نجد فى بابى الأسماء والأفعال مفردات كثيرة ومتنوعة تقوم بدور مماثل فى الدلالة على المعانى المختلفة فى مجال السلوك الأخلاقى فبين القديس والشيطان ، أو البطل والرعديد ، أو الأمين واللص ، درجات من التفاوت التى تصعد أو تهبط بنا فى سلم التقويم الخلقى وإذا حاولنا أن نعد قائمة كاملة لجميع الألفاظ والمفردات التى تعبر عن المعانى الخلقية فى لغتنا ، فإن هذا العمل يحتاج لجهد كبير ، بل إنه ينطوى على صعوبات قد لا نتوقعها لأول وهلة : ومع ذلك فإن المشقة فى إنجاز مثل هذا العمل لا تقاس إلى جانب الفائدة العظيمة التى نجنيها من ورائه بالنسبة لمعرفة مكانة الأخلاق فى نفوس أفراد الشعب ، والعدد النسبى لمفردات اللغة التى تتصل بالإدانة أو المدح أو التسامح :

(ب) أما بالنسبة للنقطة الثانية الخاصة بمبادىء الأخلاق ، فأبرز ما فيها معرفة ما إذا كان الأساس الذى تقوم عليه دينى أو علمانى . ثم معرفة ما إذا كانت فى اتجاهها العام تؤسس على مبدأ اللذة ، أو العقل ، أو المنفعة ، أو تقوم على فكرة الواجب أو الجزاء ، أو يحركها الشعور بالتضامن أو عاطفة الشفقة أو المحبة . هذه المسائل التى عالجها الفلاسفة منذ أقدم العصور ، وأدلوا فيها

بآرائهم الذاتية ، تحتاج الآن لإعادة النظر فيها فى ضوء المنهج الموضوعى :
ودراسة مفردات اللغة تساعد كثيراً فى توضيحها وفى الإدلاء ببعض
البيانات الخاصة عن المبادىء الأساسية التى تقوم عليها الأخلاق فى مجتمع معين

فهناك كلمات تقال فى مجال الأخلاق وهى محملة بالمعانى الدينية مثل :
خطيئة ، تكفير ، ذنب ، تجديف ، لعنة ، غفران . وهناك صفات مثل : ملائكى ،
وقدسى ، وشيطانى ، وجهنمى . فهل مثل هذه الكلمات والصفات ينطق بها
الخاصة وحدهم أو تدور على ألسنة العامة فى حوارهم اليومى ؟ إن تحديد ذلك
يدلنا على المكانة التى تحتلها الكلمات الدينية فى اللغة الأخلاقية للشعب ونستطيع
بعد ذلك أن نعرف إذا كانت هذه الكلمات تحمل نفس القيمة الدينية بالنسبة
للفئات المختلفة التى تستخدمها ، أو أن لها عند بعض الفئات مرادفات غير
دينية . ومن اليسير أن نضع فى جانب الكلمات التى لا تستخدم إلا فى الأوساط
الدينية ، وفى جانب آخر الكلمات التى يستخدمها جميع الناس بل يمكن أن نحدد
بالأرقام أى هاتين الكلمتين أكثر استعمالا : خطأ أو خطيئة ، عفو أو
غفران :

وعلى أساس هذه الدراسات جميعا نستطيع أن نصف الأخلاق بأنها ذات
طابع دينى أو علمانى . وإذا كان هذا الوصف لا يرقى إلى مرتبة التأكيد
القاطع ، فإنه على كل حال يعد بداية لمنهج علمى سليم يوصلنا إلى تحديد طبيعة
الاتجاهات الخلقية .

(ج) فإذا ما انتقلنا إلى النقطة الثالثة وهى الخاصة بتحديد نطاق ما يدخل
فى التقويم الخلقى ، نجد أن الكلمات تطلعنا على تفاصيل الأشياء والأفعال التى
تحرمها الأخلاق أو تسمح بها : ويكفى للتأكد من ذلك أن ننظر فيما يتصل

بمعنى العفة أو الأدب . فهناك قائمة كبيرة من الكلمات تسم من ينطق بها بأنه « إباحى » أو « جلف » ، وكلمات كثيرة تأباها قواعد الأدب أو الوقار أو الذوق السليم فى مجلس معين أو مكان معين .

وهناك كلمات لها ، بالإضافة إلى معناها الأصلى ، قيمة أخلاقية : إذ تحمل بمجرد سماعها معنى المدح أو الذم : فكلمة « شاطر » مثلا تدل على المجتهد أصلا ولكنها فى مناسبات معينة تحمل معنى الذم حين تشير إلى من يحتال بشتى الطرق لكى يصل إلى غرضه وكلمة « معلم » فى اللغة الدارجة معناها الأصلى صاحب العمل أو رئيس العمل ، ولكنها تقال لمن لا يخطىء فى توجيه ضربته أو استخدام وسيلة معينة .

وإذا استخلصنا من اللغة جميع الكلمات ذات الدلالة الأخلاقية فإننا نحصل على دليل قيم للأفعال وأنواع الشعور والأفكار التى تعبر ، فى مجتمعنا أو فى غيره من المجتمعات ، عن صور التقويم الأخلاقى . وليس هناك من شك فى أن هذا الدليل يضيف إلى العلم أكثر مما تضيفه تصنيفات الفلاسفة ، إذ أنه ليس مجهود عقل واحد ، بل ثمرة جهود الجماعة التى أعطت للكلمات معانيها وقيمتها .

ويمكن بعد هذا الدليل العام أن نعد قوائم خاصة بالكلمات التى تتصل بالقتل أو السرقة أو الأشياء الجنسية الخ ... وهذه القوائم تفيدنا فى ناحيتين . الأولى أن عدد الكلمات الخاصة بكل ظاهرة من هذه الظواهر يوضح لنا المكان الذى تحتله هذه الظاهرة فى الكيان الأخلاقى العام للمجتمع . والثانية أن الاختبار الدقيق لهذه القوائم يعطينا فكرة عن اختلاف التقويم الخلقى بين طوائف المجتمع تبعا لاختلاف ظروف معيشتها .

فإذا كان الأمر يتعلق بجرائم المال نستطيع مثلا أن نعرف أى السرقات

توصف بأنها « خسيسة » ، أو « دنيئة » ، وأى التصرفات توصف بأنها « غير مقبولة » أو « مريبة » . وإذا كان الأمر يتعلق بجرائم القتل متى توصف الجريمة بأنها « بشعة » أو « مأساة » أو « مروعة » أو وحشية ؟ فهذه الصفات التى يعبر بها الرأى العام عن شعوره تدل على تصنيفات متدرجة لعدد من التصرفات التى اعتدنا أن ندخلها تحت لفظ واحد مجرد هو السرقة أو القتل .

(د) وأخيرا فإن الألفاظ اللغوية تساعدنا على تتبع تطور الأخلاق فى بيئة معينة أو فى زمان معين .

والواقع أننا لو تتبعنا تاريخ اللغة من عصر إلى عصر ، نجد أن تطور مفرداتها وألفاظها يعكس فى صورة واضحة تطور السلوك الأخلاقى ، كما أن هذه المفردات تشير فى وضوح إلى بلورة المثل العليا والأيديولوجيات الجديدة ، ويكفى للدلالة على ذلك أن نشير إلى المرحلة الحالية فى تطورنا الاخلاقى التى تتمثل فى التحول الاشتراكى . فقد صاحب هذا التحول ظهور عبارات وألفاظ ومفردات جديدة فى لغتنا ، وزيادة استخدام الألفاظ التى تعبر عن العدالة الاجتماعية ، وتكافؤ الفرص ، وتذويب الفوارق بين الطبقات ، ومحاربة الاستغلال ، ومواجهة التحديات التى تعوق الإنتاج الخ ... وإن من يجمع هذه الالفاظ ويدرسها يستطيع أن يستدل منها على القيم الأخلاقية الجديدة التى يحاول مجتمعنا أن يرسى دعائمها . واستمرار البحث المنهجى فى هذا المجال يسمح لنا بأن نعرف إذا كانت هذه القيم تتطور فى بطء شديد ، أو تحقق التطور فى قفزات سريعة .

ونحب فى نهاية هذه الفقرة أن نؤكد على أهمية البحث المتصل الذى يمتد إلى فترة طويلة . إذ أن استمرار الظاهرة هو الضمان الاساسى لوجودها وجودا

حقيقيا. أما إذا كان البحث قاصرا على فترة محدودة : فقد يشير إلى ظواهر سطحية أو عابرة لا تلبث أن تختفي بعد انتهاء البحث :

٣ ـ العادات:

يعرف « ليتريه » Littré العادات أو السنن Moeurs في قاموسه المشهور بأنها « طرائق السلوك ، والاصطلاحات ، والأعراف ، والآراء المتسلطة ، التي تختلف من شعب إلى آخر ومن عصر إلى آخر » :

فإذا طلبنا إلى عالم الأخلاق دراسة العادات للوقوف منهـا على الحالة الأخلاقية ، فإنما نطالب إليه ، في الواقع ، دراسة كل ماهو اجتماعي ونستطيع أن نؤكد أنه ما من ظاهرة اجتماعية إلا وتعكس ، في ناحية من نواحيها ، شيئا من أخلاق الجماعة . وعلى ذلك فدراسة الظواهر الدينية مثلا تلقي ضوءا على علاقة الأخلاق بالدين ، ودراسة الظواهر الاقتصادية تفيـد في معرفة أنواع التصرفات الخلقية المتصلة بالملكية ، دراسة الظواهر المورفولوجيـة تعكس الاتجاهات الخلقيـة للجماعة فيما يتصل بالنسل ، وتزايد السكان ، والتعلق بالأرض .

كما أن العادات المتصلة بالملبس ، والزينة ، وقواعد النظافة ، والغذاء ، وترتيب المسكن وتأثيثه ، يمكن أن تضيء السبيل ، في أكثر من ناحيـة أمام عالم الأخلاق .

ويميل بعض العلماء إلى أن يقصروا معنى « السنن » على أنواع السلوك التي تتصل بتحديد الخير والشر ، وفي هذه الحالة تصبح موضوعا مباشرا لدراسة

ونستطيع أن نصل إلى معرفة هذه العادات الأخلاقية من طريقين : الأول دراسة الإحصاءات الجنائية ، والثانى دراسة الصفـات المميزة للشعوب . فلنختبر إذن قيمة كل من هذين المصدرين .

قد يبدو لأول وهلة أن الإحصاءات الجنائية مصدر موثوق به من حيث إمدادنا بالمعلومات الأكيدة . إذ أن إعدادها تتوفر فيه الحيدة والنزاهة ، كما أنها تصور لنا بالارقام الدقيقة عدد جرائم القتل والسرقة والاعتداء على الشرف والانتحار الخ ...

غير أن هذه الوقائع والأرقام لا تؤدى في مجال التطبيق بالنسبة لموضوعنا إلا إلى نتائج ذات قيمة محدودة .

فالاحصاءات تعطينا أرقاما « دقيقة » ، ولكنها ليست « محددة » ، أى أنها لا تنطبق على حالات بعينها . ومهما بلغت هذه الاحصاءات من الدقة ، فإنها لا تطلعنا على الأمر الهام الذى نريد معرفته . وهو طريقة تقدير الجماعة وحكمها الأخلاقى على ظاهرة من الظواهر . وهنا نعود إلى ماسبق أن أشرنا إليه من حيث التفرقة بين « الحالة الاخلاقية » و « والحاسة الخلقية » . فمعرفة حالات الخروج على بعض القواعد شيء ، ومعرفة شعور الجماعة واستجابتها بالنسبة لتحريم بعض الافعال شيء آخر . وهذا الشعور هو الذى يهمنـا بالذات ، ولا تستطيع الإحصاءات والأرقام ، مهما بلغت دقتها ، أن ترشدنا إليه . فإذا كنا مثلا بإزاء إحصائية عن حوادث الانتحار ، فإن هذه الاحصائيـة لا تدلنا مطلقا على رد الفعل أو الاستنكار الذى يحدث فى المجتمع بالنسبـة لإزهاق الإنسان لروحه .

وهكذا نرى أن الاحصاءات لا تلقى إلا ضوءا خافتا على دراسة الحاسة الخلقية . كما أنها حين تهتم بتعداد الظواهر الإجرامية تغفل تماما الناحية المضادة أى ما يتصل بالافعال الفاضلة ، أى أنها لا تطلعنا إلا على جانب واحد من العملة ذات الوجهين ، وحتى فى هذا الجانب الواحد تهتم فقط بالكم دون الكيف .

وقد يقال إن زيادة الجرائم فى ناحية معينة تدل على أن استنكار الرأى العام بشأن هذا النوع من الجرائم ضعيف ، وأن تناقص هذه الجرائم دليل على حدة شعور الناس إزاءها . وهذا الرأى صحيح فى جملته من الناحية النظرية ، أما من الناحية العملية فإن كثرة الجرائم أو قلتها قد تتدخل فيه عوامل أخرى غير شعور الرأى العام وقوة استنكاره ، ومن هذه العوامل الفقر والبطالة وطبيعة النشاط الاقتصادى والتغيرات التى تطرأ على نظم العقوبة .

وعلى هذا النحو تصبح الاحصاءات عاملا مساعداً فى الدراسة لا أكثر . أما الجوانب الأساسية من الحقيقة الأخلاقية فلا تبرزها إلا دراسات من نوع آخر .

فلننظر الآن إلى المدخل الثانى وهو دراسة أخلاق الشعوب ، أو الصفات المميزة للجماعة . فمما لا شك فيه أن الحالة الاخلاقية لشعب من الشعوب تكون جزءا من الصفات العامة لهذا الشعب caractère ولكن يجب أن نتحرز هنا أيضا من الخلط بين العادات المتبعة والقانون الاخلاقى .

فقد ينظر إلى أحد التصرفات على أنه رذيلة من وجهة نظر القانون الأخلاقى ، ومع ذلك تكون هذه الرذيلة شائعة بين الناس .

وإذا قيل لنا إن هذا الشعب أو ذاك يتصف بالسرقة ، أو الغـــدر ، أو الغش ، أو أنه على العكس من ذلك شعب حافظ للعهد ، يحترم ملكية الغير — فإلى أى حد يمكن الاعتماد على هذه الصيغة العامة الفضفاضة فى تحديد أخلاق شعب من الشعوب ؟

لكى تكون هذه الصيغة العامة صالحة للاستخدام العلمى ، يجب أن تكون عناصرها متجمعة من عدد كبير من الملاحظات الدقيقة والوقائع الثابتة التى يمكن التحقق منها بصورة أكيدة غير أن ما لدينا حتى الآن من دراسات عن أخلاق الشعوب لا يخضع بتاتا لهذا القيـــاس العلمى . إذ أن عددا من الفلاسفة عالجوا هذا الموضوع فى سذاجة غريبة ، ولم يدركوا ماينطوى عليه من مشقة ووعورة . فكتب أحدهم (١) «إن عيوب الإنجليزى تنبع من صفاته الحسنة . فاستقلاله يعرضه للأنانية ، واعتزازه بشخصيته يعرضه لحياة العزلة وروح الأصالة تعرضه للتطرف ، وإيجابيته تعرضه لتقديس القوة واحتقـــار الضعف » . أما الألمانى فانه «رغم ما عنده من بعض الوحشية الطبيعية ، فانه مستعد للشفقة ولكن ليست عنده النزعة الفطرية لحب المجتمع التى يتميز بها الفرنسي ، ويميل غالبا إلى أن يكتفى نفسه بنفسه . وهو يتحمس عموما لأى عمل يراه ذا أهمية خاصة ، أو لأى مبـــدأ خلقي أو فلسفى أو دينى يسيطر على عقله » .

---

(١) هذا الفيلسوف هو ألفريد فوييه الذى أراد أن يحدد الصفات المميزة للشعوب الأوربية فى كتابه : « تخطيط سيكولوجى للشعوب الأوربية » :
Fouillée, Esquisse psychologique des peuples Européens. p.1903

مثل هذه العبارات والصيغ العامة كيف يمكن التأكد منها ؟ فحين نقول إن الانجليزى « معرض » للأنانية ، فإن هذه الصيغة لا تنطبق على الانجليزى وحده ، بل على الإنسان بصفة عامة . وحين تقول إن الألمانى « يميل » إلى كذا أو كذا ، فما هى درجة هذا الميل ؟ إن مثل هذه الآراء لا تعبر عن وجهة نظر ذاتية فحسب ، بل يعوزها أيضا ما يؤيدها من المشاهدات أو الوقائع أو الوثائق العلمية الثابتة : وإذن فما قيمة الظاهرة التى لا نستطيع أن نجد أمامنا الوسائل العلمية للتحقق منها ؟

وقد حذا حذو الفلاسفة بعض علماء الجغرافيا البشرية ، فساقوا إلينا عبارات متسرعة عن صفات سكان بعض المناطق التى درسوها ، فوصفوا شعباً « بالكبرياء والحية » ، وآخر « بالضغينة والقسوة » ، وثالثا « بالكرم والتهذيب » . فعلى أى أساس بنوا هذه الآراء ؟ إذا كان الأساس هو الملاحظة الشخصية ، كما أدعى بعضهم ، فما هى القواعد التى أتبعت فى هذه الملاحظة ؟ وإذا كانوا قد اعتمدوا على أقوال من خالطوهم من الأفراد ، فلماذا لم يخضعوا هذه الأقوال للمناقشة والتمحيص العلمى ؟

فإذا انتقلنا إلى علماء التاريخ ، فإنا لا نجد عندهم أكثر مما وجدنا عند زملائهم الجغرافيين : شطحات من الخيال ، ووصف شاعرى لأخلاق الشعوب ، مع أن المفروض فيهم أن يطبقوا ، فى هذا المجال أو فى غيره ، روح النقد التى يخضعون لها مناقشة الوثائق وتحرى الصحيح منها والزائف . فمنهم من يميل إلى تأصيل روح الشر الكامنة عند بعض الشعوب بالرجوع إلى قصة قابيل وهابيل . ومنهم من يعتمد على ظاهرة قتل أسرى الحرب ليصف من يمارسون هذه الظاهرة (ولو مرة واحدة) بأنهم متوحشون ، سفاكون للدماء .

ومن البديهي أن مثل هذه الادعاءات المتسرعة لا تصمد أمام المناقشة العلميـة ، ولذا فهي لا تصلح للأخذ بها كوثائق في دراسة أخلاق الشعوب .

وتبدو صعوبة هذا النوع من الدراسة أكثر وضوحا إذا كنا بصدد وصف أخلاق الشعوب الحديثة أو المعاصرة . ففي هذه الحالة تروع الباحث ضخامة المراجع وتعددها فيكتفي منها عادة بما يعتقد أنه الأنسب لموضوع بحثه ، ويعلل نفسه بأن الذوق في الاختيار والبراعة في استنبـاط الحقائق يغنيان عن التعمق والإحاطة بكل شيء .

وقد يشرع بعضهم في تحليل نفسية الشعب الروسي مثـلا دون أن يعرف قراءة كلمة واحدة من اللغة الروسية ، مع أن اللغة عامل هـام في التعرف على نفسية من يتكلمونها . وقد يجد آخر أن كل ما تقتضيه النزاهة والدقة العلمية هو أن يمضي بضعة أشهر في البلد الذي يريد أن يكتب عنه ، ويتصفح جرائده الكبرى ، ويتحدث إلى بعض الأشخاص الذين يعتقد أنهم يمثـلون الطابع المحلي ، ثم يعود مقتنعا بأنه قد قام باستقصاء علمي لا سبيل إلى الطعن فيه .

لكل هذه الأسباب وغيرها ، لا نستطيع أن نعتمد على ما يكتب عن أخلاق الشعوب واعتباره مصدراً موثوقاً به من مصادر دراسة الظواهر الأخلاقيـة ، ولا ندري إذا كنا في المستقبل سنحظى بدراسات عن أخلاق الشعوب تعادل في قيمتها وفي دقتهـا العلميـة تلك التي تعرفهـا عن دراسة القـانون واللغة والآداب .

ويبقى أمامنا الآن أن نبحث في مفهوم « العادات » من زاوية ضيقة ،

ولكنها جد طريفة ، وهى زاوية العادات الشعبية أو « الفولكلور » .

والعادات الشعبية ، من وجهة « نظر علم الاجتماع » ، يقصد بها « الاصطلاحات » التى لا تدخل فى نطاق القانون ، « والممارسات » « والمعتقدات » التى لا تدخل فى صميم الدين .

وهذا المجال ذاخر بالظواهر وأنواع السلوك ذات القيمة العظمية بالنسبة لعالم الظواهر الأخلاقية ، بشرط أن ينصرف إلى دراستها بعناية وحرص .

ويكفى أن تتصفح أحد المؤلفات الخاصة عن « الفلكلور » (١) لنقتنع بهذا الثراء ، وبالطرافة فى وصف الأفعال الواجبة أو المحرمة تجاه الاشياء والأشخاص . فنحن لا نستطيع أن نعثر فى أى كتاب من كتب الأخلاق عن تفاصيل الواجبات المتصلة بأنواع النبات . ولا نجد فيها ، إذا وجدنا ، إلا تحذيراً عابراً من إتلاف النباتات النافعة ، ولكنا نقرأ فى كتب « الفلكلور » : محظور إشعال النار بغصن شجرة التين — محظور إهداء الزهور النضرة إلى الأطفال — محظور إهداء زهور « البانسية » البيضاء :

فإذا انتقلنا إلى مجال الحيوان ، نجد أن كتب الأخلاق تحذر فى صيغة عامة من إيذاء الحيوان ، ولكن كتب الفلكلور تقول :

---

(١) من هذه المؤلفات الخاصة كتاب بول سيبيو عن « الفلكلور فى فرنسا »
Paul Sébillot. Le Folklore de France, 4 Vol. Paris 1904-1907.

تستطيع أن تقتل الثعبان ، وتغرز الشوك أو الدبابيس فى رأس العقعق ، وتصلب الخفاش حيا فى أعلى باب المنزل .

ولكن يحظر عليك قتل القط أو الضفدع أو البلبل أو العنكبوت . ولا يصح أن تحبس البلبل أو تدمر عش النمل ، أو تسرج الحيوانات يوم العيد أو الجمعة الحزينة ، أو تخصى النعاج وهى حبلى أو الحملان المولودة حديثا ، أو ترثى لحال الخنزير وهو على وشك الذبح . كما أنه من المحظور أكل مخ العصفور ، ورأس الارنب ، ولحم الفريسة التى خنقها الذئب .

وهناك طائفة أخرى من التحريمات المتصلة بالتصرفات العامة : فيحظر كنس البيت بالليل ، والصفير بالليل . وتمشيط الشعر بالليل ، والبصق فى ماء النهر ، والتبول فى مواجهة القمر ، والإشارة إلى قوس قزح بالأصبع ، والجلوس فوق المائدة .

وهذه القائمة من التحريمات قد تكون لها صبغة محلية ، ولكن هناك غيرها كثير مما نصادفه فى بيئات أخرى وهو لا يقل طرافة عما ذكرناه . ومما لاشك فيه أن الاهتمام بجمع هذه المعتقدات الشعبية يساعد كثيرا فى إلقاء الضوء على أخلاق الجماعة

فمن هذه المعتقدات ماله صلة بالطوطمية . فإذا سألت لماذا يحرم أكل هذا الحيوان ؟ كانت الاجابة لأن من يأكله يصبح أبلها أو معتوها . ولماذا تحظر الاشارة إلى قوس قزح بالاصبع ؟ لأن ذلك يعرضك لبتر أصبعك .

ومن هذه المعتقدات مايستند إلى مبدأ ديني. فإذا سألت لماذا يمنع الصفير بالليل؟ لأنك بذلك يصيبك مس من الشيطان. ولماذا يحظر البصق فى ماء النهر؟ لأنك بذلك تجعل منه ماء مقدسا للشيطان. ولم يستحسن غرس الدبابيس فى رأس العقعق؟ لأن هذا الطائر هو الذى جلب الأشواك التي غرست فى رأس السيد المسيح عند صلبه. ولماذا تجب رعاية العندليب؟ لأنه هو الذى نزع الاشواك من جبين المسيح المصلوب.

ومن هذه العادات مايقوم على مبدأ المنفعة الخاصة أو العامة: لماذا يحظر عد النعاج؟ لأن المثل يقول «لاتعد نعاجك وإلا فالديب يأكلها لك». لماذا يحظر هدم عش النمل؟ لأن ذلك يفقدك إحدى بقراتك أو يجعلها عرجاء - لماذا يحظر الكنس ليلا؟ لأن ذلك يبشر على صاحب البيت بالموت - لماذا يحظر الجلوس فوق المائدة؟ لأن ذلك يثير الزوابع - لماذا يحظر على زوجة البحار أن تتمشط ليلا؟ لأن ذلك يعرض زوجها للعاصفة (١).

وقد يحدث اتفاق بين جماعة وأخرى على الأخذ بعادة معينة، ولكنهما تختلفان من حيث توضيح البواعث الكامنة وراء هذه العادة: فبعضهم يفسر تدمير عش النمل بأنه يجلب المطر؛ والبعض الآخر بأنه يسبب موت إحدى البقرات، وبعضهم يفسر الحفاظ على الضفدع بأن ذلك يبعد الشر، والبعض الآخر

(١) هذه الأمثلة مستمدة من الدراسات الفلكلورية الاجنبية. ونلاحظ أن منها ما يتفق مع بعض العادات السائدة عندنا مثل حظر الكنس بالليـل، والصفير بالليل، وسكب الماء فى المراحيض ليلا. ومن العادات الشعبية عندنا مايتصل بالخوف من الحسد أو المشاهرة للأم بعد الولادة، كحلق الرأس، أو لبس المجوهرات الخ ... ولا شك أن الاهتمام بجمع هذه العادات الشعبية وتصنيفها فى البيئات الريفية والحضـــرية يعين على فهم اتجاهات التطور الأخلاقى والحضارى فى مجتمعنا.

بأنه مفيد للنبات : وهذا الاختلاف بالنسبة للقائم بالبحث العلمى يدل على اتجاهات متباينة فى التطور الأخلاقى ، ولذا لا يصح مطلقا اعتباره من قبيل اللغو أو الخرافة أو تخبط العوام .

وهكذا نجد أن دراسة العادات الشعبية أو الفلكلور من المسائل الهامة التى تفرض نفسها على الباحث فى مجال الظواهر الأخلاقية . فهى تضع أمامنا حقائق واضحة غنية بالعناصر الأخلاقية ، لا مجرد اتجاهات عامة أو مبادىء مجردة . وقد ظلت دراسة الفولكلور مدة طويلة لا تحظى بالعناية المطلوبة من حيث جمع الحقائق وإخضاعها لمنهج النقد العلمى . ولكن السنوات الأخيرة شهدت يقظة مفاجئة لأهمية البحث فى هذا الميدان ، فانتشر الباحثون فى كل مكان يجمعون بأنفسهم ، أو بواسطة من يكلفونهم من أهل الثقة والخبرة ، الحكايات والقصص الشعبية ، والاغانى ، والحكم ، وأنواع الممارسات . وهذه المرحلة لابد أن تليها مرحلة إخضاع هذا الحشد المتراكم من عناصر الفولكلور للتحليل والمقارنة والتفسير العلمى . وحين يتم هذا العمل نتوقع الحصول على مادة قيمة لدراسة الاتجاهات الخلقية للشعوب .

٤ — الآداب

عند ما بدأ علم الاجتماع يتخذ صبغة علميه ، أخذ ينظر إلى الأدب بشىء من التباعد والحذر ، ولا أدل على ذلك من صفه «الأديب» التى أطلقها دوركيم على معاصره «تارد» ، وذلك للنيل منه ، والتقليل من قيمة نظرياته .

وفيما يتعلق بدراسة الأخلاق بالذات فإن مصدر الحذر هو أن الأخلاقيين القدامى كانوا ، حين ينصرفون لوصف أخلاق عصر معين ، يسوقون كشواهد على ما يقدمون من تحليلات بارعة ؛ بعض الأمثلة المستقاة من إحدى الروايات

الأدبية أو المسرحيات ، وكانوا يدعون أن اختيارهم لهذه الأمثلة راجع إلى أنها « ذات دلالة خاصة » . ولكن الحقيقة أن هذا الاختيار يقوم ، فى أساسه، على أن هذه الأمثلة تتفق مع ما يقدمونه من آراء ونظريات ، ولهذا السبب وحده وقع عليها الاختيار دون غيرها من الشواهد الادبية العديدة التي قد لا تتحقق هذا الغرض . ومعنى ذلك أن هؤلاء الاخلاقيين لم يعنوا بالبحث عن الرأى أو الفكرة التى تنبثق عن الوقائع ، بل عكسوا الآية واكتفوا بالبحث عن بعض الوقائع التى تتفق مع آرائهم الذاتية .

ولكن هذه النظرة المغرضة لا تنفى بطبيعة الحال أن الأدب من الظواهر الاجتماعية الهامة التى يمكن أن تكون مصدراً غنيا من مصادر الدراسة الاخلاقية. وهذا يتوقف ، بطبيعة الحال ، على الزاوية التى ننظر منها إليه.

ففي كل عمل أدبى عناصر ذاتية تتصل بالمؤلف هي العبقرية والخيال والاصالة فى التعبير ، ثم عناصر موضوعية يستمدها من المجتمع والبيئة التى تحيط به وهى المعتقدات والعادات السائدة والاتجاهات الفكرية والخلقية . وحتى إذا انصب عمل الاديب على نقد تلك الاتجاهات ، فإن هذا النقد يفترض الاحساس بها وتشربها . ولما كانت الاعمال الادبية كثيرة ومتنوعة ، فإنه يكفى مقارنة بعضها بالبعض الاخر لتحديد الحدود الفاصلة بين العناصر الذاتية والعناصر العامة .

وهناك طريقتان أساسيتان لاستخلاص المحتوى الأخلاقى من المؤلفات الأدبية : طريقة مباشرة ، وطريقة غير مباشرة :

ولنبدأ بالطريقة غير المباشرة التي تتلخص فى أن الأدب وسيلة لإطلاعنا على بعض الظواهر التى شرحناها بالتفصيل فى الفقرات السابقة :

فالأدب زاخر « بالصيغ » الأخلاقية التي ترد على لسان الشعراء ، كما ترد على لسان الفلاسفة . كما أن كتاب التاريخ ، والقصة ، والمسرحية ، والمذكرات الخاصة ، وسير الحياة ، كل هؤلاء قد يرد على لسانهم بعض « الحكم » الأخلاقية التي يمكن اعتبارها « صيغة » أخلاقية لا تقل أهمية عن الصيغ التي وردت على لسان « أرسطو » أو « ماليرانش » :

ومن ناحية « اللغة » يمكن تحليل الأعمال الأدبية لاستخلاص الكلمات والمفردات التي تحمل معنى أخلاقيا ، وتفيد في تصوير الحالة الخلقية للمجتمع . وبطبيعة الحال نجد كذلك « أن العادات » السائدة تعكسها وتسجلها المؤلفات الأدبية إما في صورة « تحبيذ » أو في صورة « نقد وسخرية » . وعلى ذلك فإن البحث في هذه الظواهر ؛ أي « الصيغ » و « اللغة » ، « والعادات » يستدعي ، فوق ما ذكرناه بشأنها ، أن ترجع إلى المصادر الادبية لاستكمال بحث هذه الظواهر .

أما الطريقة المباشرة فإنها تنحصر في دراسة الشخصيات التي يرسمها المؤلف في عمله الادبي : وهذا العمل يعكس الأخلاق السائدة إما عن طريق الأقوال والتصريحات التي ترد على لسان بعض الشخصيات ، وإما عن طريق أحداث المسرحية أو القصة التي تصور بعض الشخصيات على أنها شخصيات فاضلة ، وبعضها الاخر على أنها شخصيات مرذولة . وهذا التصوير ينعكس في شعور النظارة أو القراء فيظهرون الميل والتعاطف مع الشخصية الفاضلة ، أو الكراهية والنفور من الشخصية الخبيثة .

وقد تعبر بعض العبارات التي ترد على لسان أبطال القصة أو المسرحية

عن رأى الكاتب نفسه ، وفى هذه الحالة تدخل فى باب « الصيغ » التى تكلمنا عنها فى الفقرة الأولى . غير أن المعروف ، من حيث المبدأ ، هو أن يتقمص المؤلف روح كل شخصية من شخصياته ، ويجعلها تسلك وتتكلم كما تبدو له فى محيط الواقع . وحينئذ فإنها حين تتحدث عن الأخلاق ، فإن لغتها لا تترجم عن أفكار المؤلف نفسه ، بل عن الأفكار السائدة فى محيط البيئة التى تنبع منها هذه الشخصية .

ولكن ما الذى يضمن لنا تحقيق ذلك ، لا شىء بطبيعة الحال ، إذا اقتصرنا على دراسة إنتاج مؤلف واحد . ولكنا إذا وجدنا نفس الفكرة تتردد عند عدد من أدباء عصر بعينه على لسان شخصياتهم ، على الرغم من اختلاف البيئات التى ينتمى إليها هؤلاء الأدباء واختلاف آرائهم ومزاجهم — إذا وجدنا ذلك فإن فرص الخطأ أو التحيز تكون بلا شك جد ضئيلة : وإذا أضفنا إلى المؤلفات الرئيسية لكبار الكتاب ، قراءة عدد من المؤلفات لكتاب أقل شهرة ، فإننا بذلك نبعد ما قد تضفيه العبقرية على الحقيقة أحيانا من ثوب براق أو خداع .

وتبدو قيمة المؤلفات الأدبية أكثر وضوحا كلما انتقلنا من مجال الأحكام العامة إلى مجال المواقف الخاصة ، وذلك لأن المواقف الخاصة تعبر عن وقائع محددة استطاع المؤلف أن يلاحظها بنفسه فى المجتمع . فحين تحكم مثلا شخصية من شخصيات الرواية على سلوك أو شعور أو أهداف شخصية أخرى فإنها تقترب من واقع الحياة أكثر مما يقترب أى أخلاقى أو فيلسوف ؛ إذ أننا عن طريق هذا الحكم نصل إلى معرفة صفات الشخصية المذكورة من حيث الثروة ، ودرجة الثقافة ، والمعتقدات التى تؤمن بها وتؤثر فى سلوكها ،

وفى تقرير مصيرها، كما أننا نعثر على تحليل دقيق للبواعث التى تحركها.

وهكذا نجد أمامنا الفرصة سانحة لملاحظة التنوعات في السلوك التي قد تمر بنا ، في مجالات أخرى ، دون أن نلاحظها وخاصـــة إذا كانت تختفى وراء ستار من الصيغ الجامدة .

وقد استخدم « ألبير باييه » هذا المنهج وأفاد منه فائدة كبيرة فى دراسته الهامة عن الانتحار . فاهتم بدراسة التصريحات التى ترد على لسان أبطـــال القصص والمسرحيات ، ووجد فيهـــا من التنوع فى الوصف والدقة فى التعبير عن المشاعر إزاء الإقدام على قتـــل النفس ما لم يجـــده فى أقـــوال الفلاسفة (١)

ولكن قد يحدث أحيانا ألا يرد أى تنويه للســـلوك أو للمشاعر على لسان المؤلف ، ولا على لسان أبطاله : بل يكتفى بأن يحركهم أمامنا على المسرح ويترك أفعالهم وسلوكهم تحدث أثرها فى نفوسنا ، وتجعل من بعضهم شخصيات « محبوبة » ، ومن بعضها الآخر شخصيات « ممقوتة » .

وفى مثل هذه الحالة يجب الرجوع إلى تقدير الجمهور وحكمه ، وهو تقدير لا يعبر عنه فى عبارات ، ولكنه يحس به . وهنا نواجه صعوبة فى إثباته : إذ كيف نعرف أن الجمهور الذى كان يشاهد هذه المسرحيـة فى عصر معين ، أو كان يقـــرأ تلك القصـــة كان « يتعاطف » مـــع هـــذا البطـــل ، « ويكره » ذاك ؟ هل نلجأ فى ذلك إلى ما أثبته النقد الأدبى فى حينه ؟ ولكن هؤلاء النقاد غالبا ما يظهرون لنا أحكامهم الشخصيـة ، أكثر ممـا يظهرون

---

(١) Albert Bayet, Le Suicide et la Morale Paris, Alcan 1922

أحكام الجمهور ، بل غالبا ما يلجأون فى تقديرهم للعمل الأدبى إلى بعض « الصيغ » والعبارات العامة التى رأينا من قبل أنها قد تضلل أكثر مما تدل على الحقيقة .

ليس أمامنا إذن إلا مقياس واحد نقيس به شعور الجمهور ، وهو نجاح العمل الأدبى نفسه . فاذا كان الجمهور لا يتكلم فإن النجاح الذى يحظى به الإنتاج الأدبى أو الفشل الذى منى به هو الذى يتكلم عنه . إذ أن المؤلف إذا دعا فى كتابه إلى أخلاق أو أنواع من السلوك لا يرتضيها الرأى العام ، ولا يتوق إلى تحقيقها ، باءت محاولته بالفشل ... وعلى العكس من ذلك فإن مجرد إعجابنا بقصة معينة أو برواية معينة ، بحيث تتلاقفها الأيدى ويشيع تداولها بين الجمهور ، كل ذلك يدل على أنها تعبر عن مشاعر هذا الجمهور ، أو عن الأفكار التى تحتدم فى ذهنه .

وعلى هذا النحو تتحدد مهمة عالم الأخلاق عند دراسته للأعمال الأدبية : إذ تنحصر هذه المهمة فى دراسة الصفات التى جعلت أبطال الرواية محبوبين ، وذلك طبعا فى الأعمال التى استحوذت على الشهرة ، وحازت إعجاب الجمهور . ولكن سرعان ما يواجهنا هنا سؤال آخر وهو : كيف نقيس نجاح أى عمل أدبى ؟ وهل نجزم بهذا النجاح لمجرد تداول قصة من القصص بين عدد من القراء من طبقة معينة ؟ لقد أثبت الواقع ، وخاصة فى أيامنا هذه ، أن بعض المؤلفين يتملقون عواطف خاصة عند فئة بالذات من فئات الشعب ، فيحصلون بذلك على الشهرة : ولكن لا تلبث الأيام أن تظهر تهافتهم ، وتكشف للملأ تفاهة بل ضرر ما يقدمون للشعب ، وحينئذ تذوب تلك الشهرة ويغدو أصحابها فى طى النسيان .

وإذا كان الأمر يتعلق برواية مسرحية فإننا نقيس النجاح عادة بعدد

الليالى المتوالية التى مكثت فيها الرواية على المسرح ، وبعدد الأفراد الذين يتزاحمون كل ليلة لمشاهدتها . ولكن هؤلاء الأفراد من أى فئات الشعب هم؟ وما هى النواحى الخاصة التى أعجبتهم فى الرواية وجعلتهم يقبلون على مشاهدتها ؟ هذه المعالم الهامة قد لا نعرف عنها إلا النذر القليل :

ولذا فإن عالم الأخلاق قد يجد نفسه مضطرا إلى الرجوع إلى تاريخ الأدب لملء هذه الثغرات ، بالإضافة إلى عمله الأساسى وهو تحليل الأدب نفسه : وهو بلا شك ، يستطيع أن يتغلب على كثير من الصعوبات التى تواجهه إذا رجع إلى مصادر كثيرة ومتنوعة ، ولم يقتصر على نوع واحد من أنواع الإنتاج الأدبى . إذ أن تعدد القراءة وتنوعها معناه تعدد أنواع الملاحظة وشمول النظرة ، وذلك أمر له أهميته فى استخلاص الحقائق الاخلاقية من الأدب .

وقد يضطر الباحث إلى قراءة أنواع من الأدب لا يستسيغها ولا تلائم ذوقه . وعليه إذا سئم أو ضجر ، أن يتذكر أن علم الحياة قد تقدم لأن الباحثين فيه لم يقتصروا على دراسة الزهور الجميلة أو الكائنات العليا .

الكشف عن القوانين :

حين نقارن بين النتائج التى جمعناها من دراسة « الصيغ » ، ومفردات « اللغة » ، « والعادات » و « الانتاج الأدبى » فإننا نحصل بذلك على صورة متكاملة للحالة الأخلاقية فى المجتمع الذى انصرفنا إلى دراسته : وهذه الصورة تعبر عن أخلاق الجماعة بحسب الواقع وإن كانت لا تتفق أحيانا مع

فكرة هذه الجماعة عن أخلاقها :

ويبقى أمامنا الآن أن نعرف ما الذى يمكن أن نستخلصه من جمع هـذه الظواهر الاخلاقية . هل نستطيع أن نستخلص منها قوانين علمية تشبه تلك التى يصل اليها عالم النبات أو الحيوان من أبحاثه ؟

إننا فى الحقيقة ما زلنا نخطو الخطوات الأولى فى البحث العلمى للظواهر الأخلاقية . وفى هذه المرحلة يكفينا جمع الحقائق وتصنيفها ، لأن هذا العمل هو أهم عمل يمكن أن نقوم به فى الوقت الحاضر ، فى هذا المجال .

وعلى أساسه تتكون المادة التى يقوم العلماء ، فيما بعد، بتحليلها لاستخلاص القوانين و تكوين النظريات العلمية . فلو جمعنا عددا من الدراسات الوصفية التى تحدد بدقة سلوك الناس وأحـكامهم فى عصر معين أو فى مجتمع معين بالنسبة للسرقة ، والاحتيال ، والقتل ، والشرف ، والنزاهة ، والوطنية الخ ... فإننا نسدى إلى هذا العلم الجديد ، أى علم الظواهر الأخلاقية ، خدمات أجل بكثير من تلك التى قد نسديها اليه بالبحث فى مشروعيته .

والانصراف إلى مثل هذا العمل ضرورى ، فى الوقت الحاضر ، لأنه يفتح الآفاق أمام الجيل التالى من الباحثين ، ويحفز همتهم ، ويمهـد الطريق لتحقيق الخطوة النهائية : وهى بالنسبة لعلم الظواهر الأخلاقية - كما هى الحال بالنسبة لأى علم آخر - تنحصر فى استخلاص القوانين من مجموعة من الظواهر التى عنى الباحث بجمعها وتصنيفها .

وفكرة «القوانين» تثير حتما فكرة « العلة » أو البحث عن أسباب الظواهر. ولم يحـدث بعد بين علمـاء الاجتماع اتفـاق على مسألة « العلية »

بالنسبة للظواهر الاجتماعية ، مثلما حدث بين العلماء الباحثين فى الظواهر الأخرى . إذ أن من المتفق عليه ، بين هؤلاء العلماء ، أن الكشف عن العلل أو أسباب الظواهر معناه الكشف عن « العلاقات الثابتة » بين هذه الظواهر . ولسوء الحظ ، فإن هذا المعنى لايتضح تماما عندما تطبقه على الظواهر الاجتماعية إذ يتدخل ، فى هذا المجال ، عامل هام قد يغير العلاقات بين الظواهر ، وهو عامل الإرادة الإنسانية التى تتدخل أحيانا لتحول الظواهر عن مجراها الطبيعى .

ويبدو خطر هذا العامل أكثر مايبدو حين يتبلور فى « فرد » يبدو من ظواهر الأمور أنه « يصوغ أخلاق الجماعة » . ولكن هذه النظرية التى تدعى تفسير « الاجتماعى » بالفردى لا تجد اليوم من يؤيدها من بين علماء الاجتماع . وغنى عن القول أن هؤلاء العلماء المحدثين لا يذهبون إلى ماذهب إليه دوركيم ومدرسته من حيث الاهتمام بالاجتماعى دون الفردى ، ولكنهم أثبتوا خطأ الميل إلى هذا الجانب أو ذاك ، واهتموا بتوضيح حقيقة التفاعل بين « الفرد » و « المجتمع »[1] :

ويؤيد أنصار النظرية « الفردية » وجهة نظرهم بأمثلة عن تأثير بعض الأفراد فى أخلاق المجتمعات التي عاشوا فيها . فيقولون : لقد دعا السيد المسيح إلى السلام ولعن الحرب ، فغدا المسيحيون الأوائل دعاة سلم وحرموا على أنفسهم حمل السلاح وندد « فولتير » بالوسائل الوحشية التي كانت متبعة فى التحقيق

---

(١) أنظر فى هذا الموضوع البحث الذى نشرناه بعنوان « الأسس المنهجية لعلم الاجتماع الحديث » ، فى المجلة الاجتماعية القومية التي يصدرها المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية . العدد الثانى ، مايو ١٩٦٦ .

مع المتهمين ، وجاءت الجمعية التأسيسية للثورة الفرنسية فألغت وسائل التعذيب؛ ومن هذه الأمثلة تبدو العلاقة واضحة بين السبب والنتيجـــة ، وهى علاقة منطقيـــة .

ولكن المجال الاجتماعى لا يحكمه المنطق فى جميع الحالات . وما الذى يؤكد لنا عدم وجود سبب آخر يفسر لنا فى آن واحد « مذهب » الاخلاقى و« موقف » الجماعة ؟ إن هذه النظرية لكى تتأكد صحتها بصفة يقينية تحتاج لأن يكون هناك أفراد آخرون من طراز المسيح وفولتير ، ثم إثبـــات أن تدخلهم الفردى هو الذى يحدث التغيير فى أخلاق الجماعة : وبدون تحقيق هذا الشرط المستحيل لا يمكن القول بأن هناك علاقات ثابتة بين السبب والنتيجة؛ ونذكر فى هـــذا المجال عبـــارة مشهورة لعالم الاقتصاد الفرنسي « فرانسوا سيميان » ، إذ يقول : «إن الظاهرة الفردية لا سبب لها » . ذلك لأنهـــا ظاهرة فريدة من نوعهـــا » وفى « أى حالة فريدة لا يمكن تقرير المقدم الثـــابت L' antécédent invariable . ولا شك أن السبب نفسه الذى يمنع من وجود علة للحالة الفردية يمنع كذلك من أن تكون هـــذه الحالة الفردية علة لغـــيرها بالمعنى العلمى .

قد يثور البعض ضد العلم ويقولون : ما قيمة هذا العلم الذى ينكر شيئا فى مثل وضوح الأثر الذى أحدثه المسيح أو فولتير فى أخلاق عصره ؟ ولكن هذه الثورة لا تزحزحنا عن موقفنا ، بل نؤكد لهؤلاء أن ماهو فردى بحت فى عظماء الرجال لا يمكن أن يكون سببا فى حدوث ظاهرة اجتماعيـــة . أما أفكارهم ومشاعرهم التى انتشرت فى محيط الجماعة؛ فإنها بهذا الانتشار تفقد صفتها الفردية وتغدو ، بصفة تلقائية ، ظاهرة اجتماعية ، وبالتالى يمكن أن تكون سببا لغيرها من الظواهر .

وقد رأينا من قبل ما يشبه ذلك عند الكلام عن قيمة المذاهب الفلسفية. فتفكير أفلاطون من حيث هو تفكير فردى صرف (وهو شيء يتعذر علينا معرفته) ، هذا التفكير لا يمكن أن يكون سببا فى أحداث ظاهرة اجتماعية . ولكن حين يتبلور هذا التفكير فى عبارات ، ويتدارسه التلاميذ ، وينتشر فى مؤلفات ، يصبح ظاهرة اجتماعية ، لأنه يندمج فى الحقائق الاجتماعية الأخرى ويكون معها كلا واحدا تتساند عناصره .

وإذا كانت الفكرة كظاهرة فردية لا يمكن أن تكون سببا لظاهرة اجتماعية فليس الأمر بالمثل فيما يتعلق بالظاهرة التى خرجت إلى حيز التعبير وأصبحت شيئا اجتماعياً وما علينا إلا أن نلاحظ مثلا « فيدون » أو « رسائل القديسين » أو « المقال عن التسامح » لفولتير ، فنجد أن هذه المؤلفات قد عرفت فى عصر معين ، وبين جماعات معينة ، وظلت مجهولة فى أماكن أخرى . فإذا كانت قد أحدثت ، فى جميع البيئات التى عرفت فيها ، نفس التأثير الخلقى بشكل واحد لا يتغير ، فإننا نجزم ، فى هذه الحالة ، بأن الأفكار التى تضمنتها هذه المؤلفات هى السبب فى احداث هذا التأثير . ولا تكون هذه النتيجة ، التى وصلنا إليها ، قائمة على «وجود علاقة منطقية » بين فكرة معينة وسلوك أخلاقى معين ، بل على وجود «علاقة ثابتة » يمكن التحقق منها بين ظاهرتين اجتماعيتين .

وقد يحلو للكثيرين أن يتصوروا أن المفكر العبقرى أو الفيلسوف يخلق الفكرة ، كما خلق الله العالم من العدم ، ثم يطرحها على الناس . وهذا فى الحقيقة وهم باطل . فكما أن المرآة لا تخلق الشعاع الذى تعكسه ، فكذلك المفكر يستمد عناصر فكره من شتى المصادر ، ويصهرها فى بوتقة عقله ، ثم يعكسها فى شكل قد يبدو جديدا كل الجدة . وعلى فرض أن هناك خلقا بالمعنى الحقيقى لهذه

الكلمة ، فكيف نستطيع أن نثبته ؟ وما جدوى إثباته ؟ إن كل ما نستطيع أن نلاحظه ، ويكون موضوعاً لبحثنا العلمي ، هو الأفكار التي تحولت إلى ظواهر اجتماعية فلا شأن لنا إذن بموقف الميتافيزيقي الذي يسعى وراء فكرة الخلق في ذاتها .

وهكذا ينقشع الحجاب أمام علماء الاجتماع وهم على أبواب الدراسة العلمية المتعلقة بالأخلاق . فلا حاجة بهم لفروض منطقية ، لا جدوى منها ، عن تأثير بعض الأفكار الفردية : ويكفيهم أن يقتصروا على الفروض التي يمكن التحقق منها ، وهي تلك التي تتصل بالعلاقات بين الظواهر بعضها وبعض .

ولما كان السلوك الاجتماعي لا يخضع دائما للمنطق ، فلا يكفي في تفسير ظاهرة اجتماعية أن نوضح أنها منطقية ولنرجع إلى الأمثلة التي اقتبسناها من الفلكلور عن طائر العقعق الذي يستحب غرس الدبابيس في رأسه لأنه حمل الأشواك التي غرست في جبين المسيح ، وعن الضفدع الذي يجب الحفاظ عليه لأنه قد يحمل روحا من أرواح الأجداد . في هذه الأمثلة ليست هناك علاقة منطقية بين « السلوك الاجتماعي » « والعقيدة » التي يصح أن نقول إنها سبب لذلك السلوك . ولذا فإن الباحث يجب أن يوجه اهتمامه إلى ناحية أخرى وهي معرفة ما إذا كان وجود ذلك السلوك يصحبه دائما ، وفي كل مكان يمارس فيه ، وجود هذه العقيدة . فاذا ثبت له ذلك أمكنه الربط بين الظاهرتين واعتبار إحداهما سببا للأخرى :

فالعلاقات بين الظواهر الاجتماعية تؤكدها قاعدة « التغيرات المتلازمة Variations concomitantes وتتلخص هذه القاعدة في أنه توجد علاقة بين ظاهرتين :-

أولا : عندما تجتمع الظاهرتان أو تختفيان معا :

ثانيا : إذا استدعى التغير فى الواحدة تغيرا مشابها فى الأخرى .

ثالثا : إذا كان هناك تقابل أو توازى فيما يعترى الظاهرتين من زيادة أو نقص

رابعا : إذا كانت ظروف المكان الواحد أو الوسط الواحد تؤثر فى كل من الظاهرتين تأثيرا واحداً :

وقد استخدمت هذه الطرق فى الدراسات الأنثربولوجية ، وبذلت محاولات لقياس معامل الارتباط Correlation بين العادات المختلفة قياسا عدديا دقيقا فأتجه « تيبور Niebor » هذا الاتجاه فى دراسة الظروف المتعلقة بنظام الرق . وقام « هوبهاوس Hobhouse » ، مستخدما نفس هذه الطرق ، بتحقيق واسع النطاق لمعرفة العلاقة بين نظم الشعوب البدائية و بين الحرف التى تحترفها والوسط الذى تعيش فيه . وإذا كان هناك نقص فى النتائج التى حصلنا عليها من تطبيق هذه الطرق ، فإن ذلك راجع فى أغلب الأمر إلى عيب فى وسائل استخدامها : وهذا العيب ، على وجه العموم ، هو الاكتفاء بدراسة عدد صغير من الحالات : ومن المحقق أن درجة اليقين فى دراسة العلاقة بين ظاهرتين تزداد أو تنقص بمقدار عدد الملاحظات التى نجريها فإذا استطعنا أن نهيىء لدراستنا أكبر عدد من الحالات وأن نستعين بعمليات إحصائية ، فاننا نصل إلى نتائج تبلغ من الدقة ما بلغته نتائج علوم الحياة وينتهى بنا ما نلاحظه من التغيرات المتلازمة إلى ما نسميه « بمعاملات الارتباط » ، وهى عبارة عن بيانات عددية نقيس بها ونعبر بها عما وصلنا إليه من الدقة فى بيان العلاقات بين الظواهر المختلفة .

وباستخدام هذه الوسائل العلمية توصل بعض العلماء إلى تحديد علاقات سبب ونتيجة بين التغيرات السنوية لأسعار القمح ، وبين عدد الزيجات التى تتم كل سنة (١) :

حقيقة أننا لم ننجح حتى الآن فى الكشف عن علاقات ثابتة بين الأخلاق والأجواء أو البيئات الجغرافية المختلفة ، بالرغم من أن بعض رواد علم الاجتماع مثل ابن خلدون ومنتسكيو قد بذلوا محاولات فى هذا المجال ، واعتقدوا أنهم توصلوا إلى مايشبه القوانين ، ولكن النتائج التى حصلوا عليها لم تصمد أمام الاختبار العلمى الدقيق :

وتحول الاتجاه اليوم ، بعد تقدم العلوم التاريخية والعلوم الإنسانية بوجه عام ، إلى البحث عن العلاقة بين الأخلاق وبين الظواهر ذات الصفة الاجتماعية الأكيدة فظهرت بعض النتائج الأولية التى تؤكد وجود صلات وثيقة بين السلوك الأخلاقى للشعوب وعقائدها الدينية ، أو بين الأخلاق والتطور الاقتصادى ، أو بين الأخلاق والظواهر المورفولوجية (التى تتصل بحركات السكان وهجرتهم) ، أو بين الأخلاق والنظم السياسية السائدة .

لقد طالما ردد الكثيرون أن الظواهر الاجتماعية هى أكثر الظواهر التى نعرفها تركيبا ، وأن طبيعتها هذه لاتسمح بإخضاعها لقوانين صارمة كتلك

---

(١) المدخل فى علم الاجتماع ، ترجمة الدكتور السيد محمد بدوى . الطبعة الثانية ١٩٥٣ . دار نشر الثقافة بالإسكندرية ص١١٩ وما يليها .

التى تخضع لها الظواهر الطبيعية أو الفلكيـــة . كما أنه ، من ناحيـــة أخرى ، قد يكون الباحث فى هذه الظواهر مختلطا بها ويعيش فى وسطها، وبذلك يتعذر عليه أن يتخلص منها ليقف منها موقف الباحث المحايد .

ونحن مع اعترافنا بهذه الصعوبات ، نرى مع ذلك ، أن الهـــدف الذى تصبو إلى بلوغه البحوث الاجتماعية ، وهو تحقيق الدقة العلمية ، ليس هـدفا بعيد المنال .

المراجع العربية

١ — السيد محمد بدوى : أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق، بحث فى مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية المجلد الثالث عشر ١٩٥٩.

٢ — دوركيم (إميل) : التربية الأخلاقية ترجمة الدكتور السيد محمد بدوى ومراجعة الدكتور على عبد الواحد وافى. القاهرة، مكتبة مصر بالفجالة

٣ — دوركيم (إميل): علم اجتماع وفلسفة ترجمة الدكتور حسن أنيس، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٦

٤ — زكريا ابراهيم : الأخلاق والمجتمع . المكتبة الثقافية . الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦

٥ — كرسون (أندريه) : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة . ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود، والأستاذ أبو بكر ذكرى القاهرة الحلبى ١٩٤٦

٦ — ليفى برول : الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية . ترجمة الدكتور محمود قاسم، ومراجعة الدكتور السيد محمد بدوى : القاهرة . الحلبى .

٧ — ليفى برول : فلسفة أوجست كونت ترجمة الدكتور محمود قاسم، والدكتور السيد محمد بدوى : القاهرة . مكتبة الانجلو المصرية . الطبعة الثانية :

٨ — مونييه (رنيه) : المدخل فى علم الاجتماع . ترجمة الدكتور السيد محمد بدوى . الإسكندرية ؛ دار نشر الثقافة ١٩٥٣ .

المراجع الأجنبية

1- Arvon (Henri), Le Bouddhisme, Collect Que sais-je (468). P. U. F. 1951.

2. Bastide (George), Les Grands thèmes Moraux de La Civilisation Occidentale, Grenoble 1943.

3. Bayet (Albert), La Science des Faits Moraux, Paris, Alcan, 1927.

4 Bayet (Albert), Le Suicide et la Morale; Paris, Alcan 1922.

5. Bergson (Henri), Les deux Sources de Morale et de la Religion; Paris, Alcan, 1932.

6. Cresson (André) La Morale de Kant : Paris, Alcan, 1897.

7. Draz (M. Abdâllah), La Morale du Coran; Le Caire, Al-Maaref, 1950.

8. Durkheim (Emile), Leçons de Sociologie (Physique des Moeurs et du Droit), Paris, P.U.F. 1950.

9. Durkheim (Emile). L' Education Morale, Paris, Alcan 1930.

10. Durkheim (Emile), Determination du Fait Moral, in-Sociologie et Philosophie, Paris, P.U.F. 1963.

11 Gurvitch (G.), La Vocation Actuelle de la Sociologie, Paris, P.U.F. 1950.

12. Guyau, Esquisse d'une Morale sans obligation ni sanction; Paris, 1922.

13. Le Senne (René), Traité de Morale, Paris, P.U.F. 1942

14. Lévy - Brühl, La Morale et la Science des Moeurs, Paris, Alcan. 1937.

15. Mochi (Alberto), Science et Morale dans les Problèmes Sociaux ; Paris. Alcan, 1931.

16. Parodi (D.), Le Probléme Morale et la pensée Contemporaine ; Paris, Alcan, 1930.

17. Robin (Léon), Platon, Paris Alcan 1935.

18. Robin (Léon), Aristote, Paris, P. U. F. 1944.

فهرس الكتاب

فهرس الكتاب

القسم الثانى

الضمير الأخلاقى

القسم الثالث

الأخلاق عند علماء الاجتماع

الصفحات